

¿QUE ES EL HOMBRE?

MARTIN BUBER

BREVIARIOS
Fondo de Cultura Económica

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

10

¿QUÉ ES EL HOMBRE?

Traducción de
EUGENIO ÍMAZ

¿Qué es el hombre?

por MARTIN BUBER



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en hebreo,	1942
Primera edición en inglés,	1948
Primera edición en alemán,	1948
Primera edición en español,	1949
Decimoctava reimpresión,	1994
Primera reimpresión en Chile,	1995

Avenida Picacho Ajusco 227; Colonia Bosques del Pedregal; 14200 México, D.F.
I.S.B.N.: 968-16-0246-3

Paseo Bulnes 152, Santiago, Chile
I.S.B.N.: 956-7083-43-6

Impreso en Chile

NOTA SOBRE EL LIBRO Y EL AUTOR

Este libro sencillo y profundo —elaboración de un cursillo de verano en la Universidad Hebrea de Jerusalén, 1938— no es ni más ni menos que un esbozo de Antropología filosófica. *Su inclusión en nuestra colección de* Breviarios *estará, pues, justificada de antemano. Sin embargo, a algunos les podrá extrañar que hayamos escogido un libro de marcado tono personal. Lo hacemos a posta. No se trata de un autor con afán de originalidad sino de un hombre largamente preocupado con el tema y para cuyo examen sereno se allega a entablar un diálogo acendrado, pero de incandescente claridad con las respuestas contemporáneas que más importan. En este sentido, la discusión con Heidegger y con Max Scheler cumplirá, creemos, el cometido importante de que el lector pueda conocer de viva voz el acento humano de lo que hasta ahora no cató, por lo general, más que en versiones académicas asépticas o en presentaciones literarias un poco truculentas. Se trata, en los* Breviarios, *de "estar al día" lo cual, por lo menos en cuestiones que atañen al hombre, significa algo más que una almidonada* mise au point.

Martin Buber nació en Viena en 1878. Pasó los años de adolescencia en Lemberg, en casa de su abuelo, Salomón Buber, uno de los dirigentes más destacados del movimiento racionalista e ilustrador dentro de las comunidades judías de esa región. En este centro intelectual de la judería europea oriental, Martin Buber pudo pronto entrar en contacto con los grupos "jasidistas", de

inspiración mística, y parece que su pensamiento será respaldado, en definitiva, por estas dos grandes influencias.

Estudió en las universidades de Viena, Berlín, Leipzig y Zurich, almacenando una asombrosa información filosófica, artística y literaria. Discípulo de Dilthey, fue amigo de Max Scheler y conoció de raíz y vivamente los últimos grandes movimientos filosóficos de Alemania. De aquí que su voz discrepante resulte tan excepcionalmente instructiva.

Además de haber publicado, 1916-1924, la gran revista Der Jude, *tradujo al alemán la Biblia, en colaboración con Franz Rosenzweig, y esta versión se ha hecho famosa por su belleza y, sobre todo, por una fidelidad al texto verdaderamente revolucionaria. Profesor, antes de la guerra, de Religión Comparada en la Universidad de Francfort, se vio obligado a abandonar Alemania en 1938, y ahora explica con brillo extraordinario la cátedra de Filosofía Social en la Universidad Hebrea de Jerusalén.*

Se están traduciendo al inglés todas sus obras y, apenas aparecido el primer volumen (Yo y tú), *sus ideas han comenzado a ejercer una honda influencia. Un novelista de fama, Leo H. Myess, confesó que la lectura de este libro le hizo cambiar por completo su visión del mundo y de la vida. Aposentado en una "delgada arista", porque ni su pensamiento ni su vida pueden pasearse por las claras alamedas de un sistema cualquiera, Martin Buber establece el principio "dialógico" —la presencia sustancial del prójimo— como única posibilidad humana del acceso al Ser. Así se coloca decididamente enfrente del individualismo* in extremis *y del colectivismo* in excelsis: *de la ficción y de la ilusión.*

PRIMERA PARTE

TRAYECTORIA DE LA INTERROGACIÓN

I

LAS PREGUNTAS DE KANT

1

SE CUENTA del rabino Bunam de Przysucha, uno de los últimos grandes maestros del jasidismo, que habló así una vez a sus discípulos: "Pensaba escribir un libro cuyo título sería *Adán*, que habría de tratar del hombre entero. Pero luego reflexioné y decidí no escribirlo."

En estas palabras, de timbre tan ingenuo, de un verdadero sabio, se expresa —aunque su verdadera intención se endereza a algo distinto— toda la historia de la meditación del hombre sobre el hombre. Sabe éste, desde los primeros tiempos, que él es el objeto más digno de estudio, pero parece como si no se atreviera a tratar este objeto como un todo, a investigar su ser y sentido auténticos. A veces inicia la tarea, pero pronto se ve sobrecogido y exhausto por toda la problemática de esta ocupación con su propia índole y vuelve atrás con una tácita resignación, ya sea para estudiar todas las cosas del cielo y de la tierra menos a sí mismo, ya sea para considerar al hombre como dividido en secciones a cada una de las cuales podrá atender en forma menos problemática, menos exigente y menos comprometedora.

El filósofo Malebranche, el más destacado entre los continuadores franceses de las investigaciones cartesianas, escribe en el prólogo a su obra capital *De la recherche de la vérité* (1674): "Entre

todas las ciencias humanas la del hombre es la más digna de él. Y, sin embargo, no es tal ciencia, entre todas las que poseemos, ni la más cultivada ni la más desarrollada. La mayoría de los hombres la descuidan por completo y aun entre aquellos que se dan a las ciencias muy pocos hay que se dediquen a ella, y menos todavía quienes la cultiven con éxito." Él mismo plantea en su libro cuestiones tan antropológicas como en qué medida la vida de los nervios que llegan a los pulmones, al corazón, al estómago, al hígado, participa en el nacimiento de los errores; pero tampoco ha sido capaz de fundar una teoría de la esencia del hombre.

2

Kant ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica. En el *Manual* que contiene sus cursos de lógica, que no fue editado por él mismo ni reproduce literalmente los apuntes que le sirvieron de base, pero que sí aprobó expresamente, distingue una filosofía en el sentido académico y un filosofía en el sentido cósmico (*in sensu cosmico*). Caracteriza a ésta como la "ciencia de los fines últimos de la razón humana", o como la "ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón". Según él, se puede delimitar el campo de esta filosofía en sentido universal mediante estas cuatro preguntas: "1.—¿Qué puedo saber? 2.—¿Qué debo hacer? 3.—¿Qué me cabe esperar? 4.—¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología." Y añade Kant: "En el fondo, todas estas disciplinas se po-

drían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última."

Esta formulación kantiana reproduce las mismas cuestiones de las que Kant —en la sección de su *Crítica de la razón pura* que lleva por título "Del ideal del supremo bien"— dice que todos los intereses de la razón, lo mismo de la especulativa que de la práctica, confluyen en ellas. Pero a diferencia de lo que ocurre en la *Crítica de la razón pura,* reconduce esas tres cuestiones hacia una cuarta, la de la naturaleza o esencia del hombre, y la adscribe a una disciplina a la que llama antropología pero que, por ocuparse de las cuestiones fundamentales del filosofar humano, habrá que entender como *antropología filosófica.* Ésta sería, pues, la disciplina filosófica fundamental.

Pero, cosa sorprendente, ni la antropología que publicó el mismo Kant ni las nutridas lecciones de antropología que fueron publicadas mucho después de su muerte nos ofrecen nada que se parezca a lo que él exigía de una antropología filosófica. Tanto por su intención declarada como por todo su contenido ofrecen algo muy diferente: toda una plétora de preciosas observaciones sobre el conocimiento del hombre, por ejemplo, acerca del egoísmo, de la sinceridad y la mendacidad, de la fantasía, el don profético, el sueño, las enfermedades mentales, el ingenio. Pero para nada se ocupa de qué sea el hombre ni toca seriamente ninguno de los problemas que esa cuestión trae consigo: el lugar especial que al hombre corresponde en el cosmos, su relación con el destino y con el mundo de las cosas, su comprensión de sus congéneres, su existencia como ser que sabe que ha de morir, su actitud en todos los encuentros, ordinarios y extraordinarios, con el misterio, que componen la trama de su vida. En esa antro-

pología no entra la *totalidad* del hombre. Parece como si Kant hubiera tenido reparos en plantear realmente, filosofando, la cuestión que considera como fundamental.

Un filósofo de nuestros días, Martin Heidegger, que se ha ocupado (en su *Kant und das Problem der Metaphysik,* 1929) de esta extraña contradicción, la explica por el *carácter indeterminado* de la cuestión o pregunta "qué sea el hombre". Porque el modo mismo de preguntar por el hombre es lo que se habría hecho problemático. En las tres primeras cuestiones de Kant se trata de la *finitud del hombre.* "¿Qué *puedo* saber?" implica un no poder, por lo tanto, una limitación "¿Qué *debo* hacer?" supone algo con lo que no se ha cumplido todavía, también, pues, una limitación; y "¿Qué *me cabe* esperar?" significa que al que pregunta le está concedida una expectativa y otra le es negada, y también tenemos otra limitación. La cuestión cuarta sería, pues, la que pregunta por la "finitud del hombre", pero ya no se trata de una cuestión antropológica, puesto que preguntamos por la esencia de nuestra existencia. En lugar, pues, de la antropología, tendríamos como fundamento de la metafísica la *ontología fundamental.*

Pero adondequiera que nos lleve este resultado, hay que reconocer que no se trata ya de un resultado kantiano. Heidegger ha desplazado el acento de las tres interrogaciones kantianas. Kant no pregunta: "¿Qué *puedo* conocer?", sino "¿Qué *puedo conocer?*" Lo esencial en el caso no es que yo sólo puedo algo y que otro algo no puedo; no es lo esencial que yo *únicamente* sé algo y dejo de saber también algo; lo esencial es que, en general, *puedo saber* algo, y que por eso puedo preguntar qué es lo que puedo saber. No se trata

de mi finitud sino de mi participación real en el saber de lo que hay por saber. Y del mismo modo, "¿Qué debo hacer?" significa que *hay* un hacer que yo debo, que no estoy, por tanto, separado del hacer justo, sino que, por eso mismo que puedo *experimentar* mi *deber,* encuentro abierto el acceso al hacer. Y, por último, tampoco el "¿Qué me cabe esperar?" quiere decir, como pretende Heidegger, que se hace cuestionable la expectativa, y que en el esperar se hace presente la renuncia a lo que no cabe esperar, sino que, por el contrario, nos da a entender, en primer lugar, que hay algo que cabe esperar (pues Kant no piensa, claro está, que la respuesta a la pregunta habría de ser: ¡Nada!), y en segundo, que me es permitido esperarlo, y, en tercero, que, por lo mismo que me es permitido, puedo experimentar qué sea lo que puedo esperar. Esto es lo que Kant dice.

Y el sentido de la cuarta pregunta, a la que pueden reducirse las tres anteriores, sigue siendo en Kant éste: ¿Qué tipo de criatura será ésta que puede saber, debe hacer y le cabe esperar? Y que las tres cuestiones primeras puedan reducirse a esta última quiere decir: el conocimiento esencial de este ser me pondrá de manifiesto *qué* es lo que, como tal ser, puede conocer, *qué* es lo que, como tal ser, debe hacer, y *qué* es lo que, también como tal ser, le cabe esperar. Con esto se ha dicho, a su vez, que con la finitud que supone el que *solamente* se puede saber esto, va ligada indisolublemente la participación en lo infinito, participación que se logra por el mero hecho de poder saber. Y se ha dicho también que con el conocimiento de la finitud del hombre se nos da al mismo tiempo el conocimiento de su participación en lo infinito, y no como dos propiedades yuxtapuestas, sino como la duplicidad del pro-

ceso mismo en el que se hace cognoscible verdaderamente la existencia del hombre. Lo finito actúa en ella, y también lo infinito; el hombre participa en lo finito y también participa en lo infinito.

Ciertamente, Kant no ha respondido ni siquiera intentado responder a la pregunta que enderezó a la antropología: ¿Qué es el hombre? Desarrolló en sus lecciones una antropología bien diferente de la que él mismo pedía, una antropología que, con criterio histórico-filosófico, se podría calificar de anticuada trabada aún con la antropografía de los siglos XVII y XVIII, tan poco crítica. Pero la formulación de la misión que asignó a la antropología filosófica que propugnaba constituye un legado al que no podemos renunciar.

3

También para mí resulta problemático saber si una disciplina semejante servirá para suministrar un fundamento a la filosofía o, como dice Heidegger, a la metafísica. Porque es cierto que experimentamos constantemente lo que podemos saber, lo que debemos hacer y lo que nos cabe esperar; y también es verdad que la filosofía contribuye a que lo experimentemos. Es decir, a la primera de las cuestiones planteadas por Kant, puesto que, en forma de lógica y de teoría del conocimiento, me comunica qué significa poder saber, y como cosmología, filosofía de la historia, etc., me dice qué es lo que hay por saber; a la segunda, cuando como psicología me dice cómo se realiza psíquicamente el deber, y como ética, teoría del estado, estética, etc., qué es lo que hay por hacer; y a la tercera cuestión cuando, en forma

de filosofía de la religión, me dice por lo menos cómo se presenta la esperanza en la fe concreta y en la historia de las creencias, aunque no pueda decirme qué es lo que cabe esperar, porque la religión y su explicación conceptual, la teología, que tienen aquello por tema, no forman parte de la filosofía.

Todo esto lo considero verdad. Pero si la filosofía me puede prestar esta ayuda a través de sus diversas disciplinas es, precisamente, gracias a que ninguna de estas disciplinas réflexiona *ni* puede reflexionar sobre la integridad del hombre. O bien una disciplina filosófica prescinde dei hombre en toda su compleja integridad y lo considera tan sólo como un trozo de la naturaleza, como le ocurre a la cosmología, o bien —como ocurre con todas las demás disciplinas— desgaja de la totalidad del hombre el dominio que ella va a estudiar, lo demarca frente a los demás, asienta sus propios fundamentos y elabora sus propios métodos. En ésta faena tiene que permanecer accesible, en primer lugar, a las ideas de la metafísica misma como doctrina del ser, del ente y de la existencia, en segundo lugar, a los resultados de otras disciplinas filosóficas particulares y, en tercero, a los descubrimientos de la antropología filosófica. Pero de la disciplina de la que habrá de hacerse menos dependiente es, precisamente, de la antropología filosófica; porque la posibilidad de su trabajo intelectual propio descansa en su objetivación, en su deshumanización, diríamos, y hasta una disciplina tan orientada hacia el hombre concreto como la filosofía de la historia, para poder abarcar al hombre como *ser* histórico tiene que renunciar a la consideración del hombre enterizo, del que también forma parte esencial el hombre ahistórico, que vive

atemperado al ritmo siempre igual de la naturaleza. Y si las disciplinas filosóficas pueden contribuir en algo a la solución de las tres primeras cuestiones kantianas —aunque no sea más que aclarándome las preguntas mismas y haciéndome que me dé bien cuenta de los problemas que encierran— se debe, precisamente, al hecho de que *no* esperan a la contestación de la cuestión cuarta.

Pero tampoco la antropología filosófica misma puede proponerse como tarea propia el establecimiento de un fundamento de la metafísica o de las disciplinas filosóficas. Si pretendiera responder a la pregunta "¿Qué es el hombre?" en una forma tan general que ya de ella se podrían derivar las respuestas a las otras cuestiones, entonces se le escaparía la realidad de su objeto propio. Porque en lugar de alcanzar su totalidad genuina, que sólo puede hacerse patente con la visión conjunta de toda su diversidad, lograría nada más una unidad falsa, ajena a la realidad, vacía de ella. Una antropología filosófica legítima tiene que saber no sólo que existe un género humano sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también tipos y caracteres, no sólo una vida humana sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente éstas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, podrá tener ante sus ojos la totalidad del hombre. Pero por eso mismo no podrá abarcar al hombre en aquella forma absoluta que, si bien no lo indica la cuarta pregunta de Kant, fácilmente se nos impone cuando tratamos de responderla, cosa que, como dijimos, eludió el mismo Kant. Así como le es menester a esta antropología filosófica distinguir y volver a dis-

tinguir dentro del género humano si es que quiere llegar a una comprensión *honrada,* así también tiene que instalar seriamente al hombre en la naturaleza, tiene que compararlo con las demás cosas, con los demás seres vivos, con los demás seres conscientes, para así poder asignarle, con seguridad, su lugar correspondiente. Sólo por este camino doble de diferenciación y comparación podrá captar al hombre entero, este hombre que, cualquiera sea el pueblo, el tipo o la edad a que pertenezca, sabe lo que, fuera de él, nadie más en la tierra sabe: que transita por el estrecho sendero que lleva del nacimiento a la muerte; prueba lo que nadie que no sea él puede probar: la lucha con el destino, la rebelión y la reconciliación y, en ocasiones, cuando se junta por elección con otro ser humano, llega hasta experimentar en su propia sangre lo que pasa por los adentros del otro.

La antropología filosófica no pretende reducir los problemas filosóficos a la existencia humana ni fundar las disciplinas filosóficas, como si dijéramos, desde abajo y no desde arriba. Lo que pretende es, sencillamente, conocer al hombre. Pero con esto se encuentra ante un objeto de estudio del todo diferente a los demás. Porque en la antropología filosófica se le presenta al hombre él mismo, en el sentido más exacto, como objeto. Ahora que está en juego la totalidad, el investigador no puede darse por satisfecho, como en el caso de la antropología como ciencia particular, con considerar al hombre como cualquier otro trozo de la naturaleza, prescindiendo de que él mismo, el investigador, también es hombre y que experimenta en la experiencia interna este su ser hombre en una forma en la que no es capaz de experimentar ninguna otra cosa de la natu-

raleza, no sólo en su perspectiva del todo diferente sino en una dimensión del ser totalmente distinta, en una dimensión en la que sólo esta porción de la naturaleza que es él es experimentada. Por su esencia, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo, y el hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona.

El principio de individuación, que alude al hecho fundamental de la infinita variedad de las personas humanas en cuya virtud cada una está hecha a su manera peculiarísima y singular, lejos de relativizar el conocimiento antropológico le presta, por el contrario, su núcleo y armazón. Y en torno a lo que descubra el filósofo que medita sobre sí se deberá ordenar y cristalizar todo lo que se encuentra en el hombre histórico y en el actual, en hombres y mujeres, en indios y en chinos, en pordioseros y emperadores, en imbéciles y en genios, para que aquel su descubrimiento pueda convertirse en una genuina antropología filosófica. Pero esto es algo diferente de lo que hace el psicólogo cuando completa y explica lo que sabe por la literatura y por la observación mediante la observación de sí mismo, el análisis de sí mismo, el experimento consigo mismo. Porque en este caso se trata siempre de fenómenos y procesos singulares, objetivados, de algo que ha sido desgajado de la conexión de la total persona concreta, de carne y hueso. Pero el antropofilósofo tiene que poner en juego no menos que su encarnada totalidad, su *yo* (*Selbst*)* concreto.

* En español no solemos distinguir un "yo" y un "mismo" (*Selbst*, *Self*, *moi*), así que habrá que entender el "yo" casi siempre, en el contexto de este libro, como el sujeto íntegro, y no el sujeto lógico, el yo intelectual o la conciencia.

Y todavía más. No basta con que coloque su yo como *objeto* del conocimiento. Sólo puede conocer la *totalidad* de la persona y, por ella, la totalidad del *hombre*, si no deja fuera su *subjetividad* ni se mantiene como espectador impasible. Por el contrario, tiene que tirarse a fondo en el acto de autorreflexión, para poder cerciorarse por dentro de la totalidad humana. En otras palabras: tendrá que ejecutar ese acto de adentramiento en una dimensión peculiarísima, como acto vital, sin ninguna seguridad filosófica previa, exponiéndose, por lo tanto, a todo lo que a uno le puede ocurrir cuando vive realmente. No se conoce al estilo de quien, permaneciendo en la playa, contempla maravillado la furia espumante de las olas, sino que es menester echarse al agua, hay que nadar, alerta y con todas las fuerzas, y hasta habrá un momento en que nos parecerá estar a punto de desvanecimiento: así y no de otra manera puede surgir la visión antropológica. Mientras nos contentemos con "poseernos" como un objeto, no nos enteraremos del hombre más que como una cosa más entre otras, y no se nos hará presente la totalidad que tratamos de captar; y claro que para poder captarla tiene que estar presente. No es posible que percibamos sino lo que en un "estar presente" efectivo se nos ofrece, pero en ese caso sí que percibimos, o captamos de verdad, y entonces se forma el núcleo de la cristalización.

Un ejemplo podrá aclarar la relación entre el psicólogo y el antropólogo.* Si los dos estudian, digamos, el fenómeno de la cólera, el psicólogo tratará de captar qué es lo que siente el colérico, cuáles son los motivos y los impulsos de su vo-

* El ejemplo lo hemos tomado de la edición inglesa del ensayo, porque creemos que ayudará al lector. *Vid.* "What is Man?", en *Between Man and Man* (Macmillan, Nueva York, 1948), p. 125.

luntad, pero el antropólogo tratará también de captar qué es lo que está haciendo. Con respecto a este fenómeno, les será difícilmente practicable a los dos la introspección, que por naturaleza tiende a debilitar la espontaneidad e irregularidad de la cólera. El psicólogo tratará de sortear la dificultad mediante una división específica de la conciencia que le permita quedarse fuera con la parte observadora de su ser, dejando, por otra parte, que la persona siga su curso con la menor perturbación posible. Pero, de todos modos, la pasión en ese caso no dejará de parecerse a la del actor, es decir, que, no obstante que pueda intensificarse por comparación con una pasión no observada, su curso será diferente: habrá, en lugar del estallido elemental, un desencadenarse de la misma que será deliberado, y habrá una vehemencia más enfática, más querida, más dramática. El antropólogo no se preocupará de una división de la conciencia, pues que le interesa la totalidad intacta de los procesos, y, especialmente, la no fragmentada conexión natural entre sentimientos y acciones; y ésta es, en verdad, la conexión más poderosamente afectada por la introspección, ya que la pura espontaneidad de la acción es la que sufre esencialmente. El antropólogo, por tanto, tiene que resistirse a cualquier intento de permanecer fuera con su yo observador y, cuando le sobreviene la cólera, no la perturba convirtiéndose en su espectador, sino que la abandona a su curso sin el empeño de ganar sobre ella una perspectiva. Será capaz de registrar en el recuerdo lo que sintió e hizo entonces; para él, la memoria ocupa el lugar del experimentar consigo mismo. Pero lo mismo que los grandes escritores, en su trato con los demás hombres, no registran deliberadamente sus peculiaridades, tomando, como

si dijéramos, notas invisibles, sino que tratan con ellos en una forma natural y no inhibida, dejando la cosecha para la hora de la cosecha, también la memoria del antropólogo competente posee, con respecto a sí mismo y a los demás, un poder concentrador que le sabe preservar lo esencial. En el momento de la vida no lleva otra idea que la de vivir lo que hay que vivir, está presente con todo su ser, indiviso, y por tal razón crece en su pensamiento y en su recuerdo el conocimiento de la totalidad humana.

II

DE ARISTÓTELES A KANT

1

A ESTA reflexión sobre sí, de la que venimos hablando, propende sobre todo el hombre que se siente solitario y él es también el más capacitado para ejercerla, el hombre, por tanto, que, por su carácter o por su destino, o por ambas cosas a la vez, se halla a solas y con su problematismo, y que en esta soledad que le queda logra topar consigo mismo y descubrir en su propio yo al hombre y en sus propios problemas los del hombre. Las épocas de la historia del espíritu en que le fue dado a la meditación antropológica moverse por las honduras de su experiencia fueron tiempos en que le sobrecogió al hombre el sentimiento de una soledad rigurosa, irremisible; y fue en los más solitarios donde el pensamiento se hizo fecundo. En el hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo.

Podemos distinguir en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposento y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levan-

tar una tienda de campaña. En las primeras el pensamientro antropológico se presenta como una parte del cosmológico, en las segundas ese pensamiento cobra hondura y, con ella, independencia. Voy a ofrecer unos cuantos ejemplos de ambas y, con ellos, unos como capítulos de la *prehistoria* de la antropología filosófica.

Bernhard Groethuysen, discípulo de mi maestro Wilhelm Dilthey, fundador de la historia de la antropología filosófica, dice con razón, a propósito de Aristóteles (*Philosophische Anthropologie*, 1931), que, con él, el *hombre* deja de ser problemático, no es para sí mismo más que "un caso", y que cobra conciencia de sí mismo sólo como "él" y no como "yo". No se penetra en esa dimensión peculiar en la que el hombre se conoce a sí mismo como sólo él puede conocerse, y por eso no se descubre el lugar peculiar que el hombre ocupa en el universo. El hombre es comprendido desde el mundo, pero el mundo no es comprendido desde el hombre. La tendencia de los griegos a concebir el mundo como un espacio cerrado en sí mismo culmina, con Aristóteles, en el sistema geocéntrico de las esferas. También en su filosofía rige esa hegemonía del sentido de la vista sobre los demás, cosa que aparece por primera vez en el pueblo griego como una inaudita novedad de la historia del espíritu humano, hegemonía que ha permitido a ese pueblo vivir una vida inspirada en imágenes y fundar una cultura eminentemente plástica. Surge una imagen óptica del mundo, creada a base de las impresiones de la vista, tan concretamente objetivada como sólo el sentido de la vista puede hacerlo, y las experiencias de los demás sentidos se intercalan luego en el cuadro. También el mundo de las ideas de Platón es un mundo de los ojos, un mundo de fi-

guras contempladas. Pero es con Aristóteles con quien esa imagen óptica del universo llega a su clara decantación insuperable, como un mundo de *cosas*, y el hombre es también una cosa entre las del mundo, una especie, objetivamente captable, entre otras muchas, y no ya un forastero, como el hombre de Platón, pues goza de aposento propio en la gran mansión del mundo, aposento que no está en lo más alto, pero tampoco en las bodegas, más bien en un honroso lugar intermedio. Faltaba el supuesto para una antropología filosófica en el sentido de la cuarta pregunta de Kant.

2

El primero que, más de siete siglos después de Aristóteles, plantea originalmente la genuina cuestión antropológica, y en primera persona, es San Agustín. Comprenderemos la soledad de donde arrancó la pregunta, si tenemos en cuenta que aquel mundo redondeado de Aristóteles hacía tiempo que se había desmoronado. Se deshizo porque, escindida el alma del hombre, no podía captar en verdad más que un mundo también escindido. En lugar de las desmoronadas esferas tenemos dos reinos independientes y hostiles, el de la luz y el de las tinieblas. Los encontramos en casi todos los sistemas de ese amplio y diversísimo movimiento espiritual, la *gnosis*, que se apoderó de los aturdidos herederos de las grandes culturas orientales y antiguas, fraccionó la divinidad y despojó de valor a la creación; y en el más consecuente de esos sistemas, el maniqueísmo, encontramos, conjuntamente, hasta dos Tierras. Ya el hombe no es una cosa entre las demás, ni puede poseer un lugar en el mundo. Como se com-

pone de cuerpo y alma, se halla dividido entre los dos reinos, y es a la vez escenario y trofeo de la lucha. En cada hombre se manifiesta el primer hombre, el que cayó, en cada uno se anuncia la problemática del ser en términos de vida. Agustín proviene de la escuela maniquea. Sin hogar en el mundo, solitario entre las potencias superiores e inferiores, sigue siendo las dos cosas aun después de haberse guarecido en el cristianismo como redención que *ya ha tenido lugar*. Por eso planteó las cuestiones de Kant en primera persona, y no como un problema objetivado, al estilo de éste, a quien de seguro que sus oyentes del curso de lógica no le tomaron las preguntas como dirigidas directamente a ellos, sino que, en una auténtica interrogación, retoma la pregunta del salmista, "¿Qué es el hombre que tú piensas ser?", pero con un sentido y tono diferentes, dirigiéndose, para que le dé noticia, a quien puede informarle: *quid ergo sum, Deus meus? quæ natura mea?* No pregunta por sí solo; la palabra *natura* muestra a las claras que, a través de su persona, busca al hombre, ese hombre que él califica de *grande profundum*, de gran misterio. Y saca la misma consecuencia antropológica que ya vimos en Malebranche; lo hace en aquel famoso pasaje en que apostrofa a los hombres que admiran las cimas de las montañas, las olas del mar y el movimiento de los astros, pero pasan de largo ante sí mismos, sin encontrar nada ahí de qué maravillarse.

Esta sorpresa del hombre ante sí mismo, que Agustín reclama en razón de la experiencia de sí mismo, es muy diferente de aquella otra sorpresa en la que Aristóteles, siguiendo a Platón, pone el origen de toda filosofía. El hombre aristotélico se sorprende y maravilla también del

hombre, entre otras muchas cosas, pero nada más que como una parte del mundo, que es maravilloso y sorprende en general. El hombre agustiniano se asombra de aquello que en el hombre no se puede comprender como parte del mundo, como una cosa entre las cosas, y como aquella otra sorpresa hace mucho que derivó en filosofar metódico, la suya se presenta como algo muy bonito e inquietante. No se trata propiamente de filosofía, pero repercutirá en toda la filosofía posterior.

No será ya, como entre los griegos, el estudio de la naturaleza quien construirá una nueva mansión cósmica para el alma solitaria del Occidente posagustiniano, sino la fe. Surge el cosmos cristiano, tan real para el cristiano medieval que el lector de la *Divina Comedia* emprendía *in mente* el viaje a lo más profundo del infierno y, subiendo luego por las espaldas de Lucifer, atravesaba el purgatorio hasta llegar al cielo de la Trinidad, pero no como quien realiza una expedición por terrenos inexplorados sino por regiones de las que poseemos mapas muy exactos. Otra vez tenemos un mundo cerrado, una mansión donde el hombre puede aposentarse. Este mundo es todavía más finito que el de Aristóteles, porque ahora entra también en el cuadro el tiempo finito, el tiempo finito de la Biblia que toma la forma del tiempo cristiano.

El esquema de esta imagen del mundo es una cruz cuyo madero vertical es el espacio finito entre cielo e infierno, que nos lleva derechamente a través del corazón humano, y cuyo travesaño es el tiempo finito desde la creación hasta el día del juicio; su centro, la muerte de Cristo, coincide, cubriéndolo y redimiéndolo, con el centro del espacio, el corazón del pobre pecador. En torno a este esquema se construye la imagen medie-

val del mundo. Dante pobló de vida el interior de ese mundo, pintando las vidas de hombres y de espíritus, pero sus perfiles conceptuales fueron trazados por Tomás de Aquino. También de éste se puede decir que —pese a ser teólogo y estar obligado, por tanto, a saber del hombre real, del que dice "yo" y al que se le dice "tú"—, con él, como con Aristóteles, el hombre habla "siempre, en cierto modo, en tercera persona". Verdad que en el sistema cósmico del de Aquino el hombre representa una especie de índole muy particular, puesto que en él el alma humana, que es el último de los espíritus, se halla unida sustancialmente con el cuerpo humano, que es la suprema cosa corpórea, de suerte que aparece como "el horizonte y línea divisoria entre la naturaleza espiritual y la corpórea". Pero Santo Tomás no conoce un problema especial ni una problemática particular del ser humano, tales como los sintió y expresó Agustín con el corazón angustiado. De nuevo vuelve a reposar el problema antropológico: en el hombre aposentado y nada problemático, el menor anhelo interrogante en busca de una confrontación consigo mismo es aquietado prontamente.

3

Ya en la baja Edad Media surge un nuevo tomar en serio al hombre como hombre. Todavía aguanta seguro el mundo finito de los hombres: *hunc mundum haud aliud esse, quam amplissimam quandam hominis domum*, dice todavía en el siglo XVI Carolus Bovillus. Pero ese mismo Bovillus exclama, dirigiéndose al hombre: *homo es, sistere in homine*, recogiendo de nuevo el motivo que antes había expresado Nicolás de Cusa: *homo non*

vult esse nisi homo. Claro que con esto no se había dicho que el hombre por su esencia fuera algo distinto del mundo. Para el Cusano no existe cosa alguna que no prefiera su propio ser a todos los seres y su propia manera de ser a todas las demás maneras; todo lo que es desea por toda eternidad seguir siendo lo que es, cada vez en forma más perfecta en la manera adecuada a su naturaleza; y de aquí precisamente surge la armonía del universo, puesto que cada ser contiene el todo en una "concentración" particular.

Pero en el hombre se añade el pensamiento, la razón que mide y valora. Lleva en sí todas las cosas creadas, como Dios, pero Éste las tiene en sí como arquetipo, y el hombre sólo como relaciones y valores; el de Cusa compara a Dios con el acuñador de monedas y al hombre con el cambista que las pondera; Dios puede crearlo todo, nosotros podemos conocerlo todo y lo podemos porque también nosotros lo llevamos todo potencialmente en nosotros. Y poco después de Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola sacará de esta magnífica seguridad la consecuencia antropológica que nos hace pensar de nuevo en la frase de Malebranche: *nos autem peculiare aliquid in homine quærimus unde et dignitas ei propria et imago divinæ substantiæ cum nulla sibi creatura communis comperiatur.* Aquí ya aparece claramente el tema de la antropología, pero aparece sin esa problemática que es imprescindible para fundamentar como es debido la antropología, sin esa seriedad moral de la interrogación por el hombre. Se presenta el hombre tan autónomo y consciente de su poder que no percibe en modo alguno la cuestión auténtica. Estos pensadores del Renacimiento aseguran que el hombre puede saber, pero les es totalmente ajena todavía la cuestión

kantiana de qué es lo que puede saber: puede saberlo todo. Cierto que el último de estos pensadores, Bovillus, exceptúa a Dios: a Él no alcanza el espíritu humano; pero el mundo entero puede ser conocido por el hombre, que ha sido creado al margen como su espectador, como si dijéramos, como su ojo. Tal es la seguridad con que estos heraldos de una nueva época se sienten todavía hospedados en el mundo. Cierto que el Cusano nos habla de la infinidad espacial y temporal del mundo, arrebatándole así a la tierra su categoría de centro y destruyendo mentalmente el esquema medieval. Pero esta infinitud es todavía puramente pensada y no una infinidad contemplada y vivida. El hombre no se siente todavía solo, no ha aprendido, por lo tanto, a hacer la pregunta del solitario.

Pero en el mismo momento en el que Bovillus ensalza el mundo como *amplissima domus* del hombre, se derrumban efectivamente los muros de la mansión a los golpes de Copérnico, penetra por todas partes lo ilimitable y en un mundo que, concretamente, él ya no puede sentir como una casa, el hombre se encuentra inseguro, pero con un entusiasmo heroico ante su grandiosidad, como Bruno, luego con un entusiasmo matemático por su armonía, como Keplero, hasta que, finalmente, más de un siglo después de la muerte de Copérnico y de la aparición de su obra, la nueva realidad del hombre se muestra más fuerte que la nueva realidad del universo. Un gran investigador, matemático y físico, joven todavía y abocado a una muerte prematura, Pascal, experimenta bajo la bóveda del cielo estrellado no sólo su sublimidad como le ocurrirá a Kant después, sino, y con más fuerza, su carácter inquietante: *le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.* Con una claridad

que no ha sido superada hasta nuestros días, rastrea los dos infinitos, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, y así llega a percatarse de la limitación, de la insuficiencia, de la provisionalidad del hombre: *combien de royaumes nous ignorent!* El entusiasmo de Bruno y de Keplero, que parecía rebosar en los hombres, ha sido reemplazado por una parquedad terriblemente lúcida, melancólica, pero creyente. Es la parquedad propia del hombre que se encuentra en una soledad de hondura desconocida hasta entonces, y su boca pronuncia con un seco patetismo la cuestión antropológica: *qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?* A la magnificencia del de Cusa, según la cual el hombre alardea de llevarlo todo consigo y poder conocer, por consiguiente, todo, se le enfrenta la penetración del solitario que, como hombre, aguanta el ser expósito ante el infinito: *Connaissons donc notre portée: nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini.* Pero por el hecho de que la reflexión sobre sí mismo se lleva a cabo con semejante claridad, en esta restauración del pensamiento antropológico se nos descubre el lugar peculiar del hombre en el cosmos. *L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien.*

No es la repetición de la actitud estoica, es la nueva actitud de la persona que se encuentra, sin morada, a la intemperie del infinito, porque todo

depende esta vez de saber que la grandeza del hombre surge de su miseria, que el hombre es diferente de todo lo demás precisamente porque hasta pereciendo puede ser un hijo del espíritu. El hombre es el ser que conoce su situación en el mundo y que, mientras está en sus cabales, puede prolongar este conocimiento. Lo decisivo no es que esta criatura sea la única que se atreve a penetrar en el mundo para conocerlo, por muy sorprendente que ello sea; lo decisivo es que conoce la relación que existe entre el mundo y él mismo. Con esto, en medio del mundo le ha surgido a éste algo que puede encararse con él. Pero esto quiere decir que este "en medio del" tiene su problemática especial.

4

Ya hemos visto que la pregunta rigurosamente antropológica que alude al hombre en su problemática genuina se deja oír en épocas en que parece como si se rescindiera el pacto primero entre el mundo y el hombre y éste se encontrara en ese mundo como un extranjero y un solitario. Cuando se disipa una imagen del mundo, esto es, se acaba la *seguridad* en el mundo, pronto surge un nuevo interrogar por parte del hombre que se siente inseguro, sin hogar, que se ha hecho cuestión de sí mismo. Pero se puede mostrar que hay un *camino* que conduce de una crisis semejante a la próxima y de ésta a la siguiente. Las crisis coinciden en lo esencial, pero no son iguales. La imagen cosmológica del mundo de Aristóteles se quiebra desde dentro, porque el alma experimenta con hondura el problema del mal y siente en torno a ella un mundo escindido; la imagen teológica del

mundo de Santo Tomás se quiebra desde fuera, porque el mundo se da a conocer como ilimitado. Lo que causa la crisis es, una vez, el mito dual de la *gnosis*, la otra, el cosmos de la ciencia no arropado por ningún mito.

La soledad de Pascal es, en efecto, históricamente *posterior* a la de San Agustín; es más completa y más difícil de superar. Y de hecho se produce algo nuevo, que no se había presentado nunca: se trabaja en la construcción de una nueva *imagen* del mundo, pero ya no se construye una nueva *mansión* cósmica. Una vez que se ha tomado en serio el concepto de infinito, no es posible ya convertir el mundo en una mansión para el hombre. Y en la imagen del mundo hay que meter lo infinito, cosa paradójica, porque una imagen, cuando realmente lo es, es también una figura, limitada, y se trata nada menos que de meter en ella lo ilimitado. En otras palabras: si se ha llegado al punto donde termina la imagen o, empleando el lenguaje de la astronomía actual, a las nebulosas estelares, que se hallan a cientos de millones de años luz, se tiene que sentir con la mayor claridad que el mundo no acaba ni puede acabar. Observaré de pasada, aunque se comprende por sí mismo, que el concepto de Einstein del espacio finito no es adecuado en manera alguna para convertir de nuevo el mundo en una casa del hombre, ya que esa finitud es esencialmente diferente de aquella que dio origen al sentimiento de una mansión del mundo. Más todavía: es muy posible que el concepto del mundo descubierto por el ingenio, desprendido de lo sensible, de los matemáticos, pueda ser accesible alguna vez a la razón natural humana; pero ya no será capaz de dar origen a una nueva imagen del mundo, ni siquiera a una imagen paradójica, como en el caso de Copérnico.

Porque la imagen copernicana vino a colmar los anhelos y vislumbres del alma humana cuando, en los momentos en que la mansión del espacio universal, la de Aristóteles y Santo Tomás, pareció demasiado angosta, golpeó en sus muros para descubrir alguna ventana hacia un más allá; pero los colmó, en verdad, en una forma que angustió profundamente a esa misma alma, pues así es su índole; pero el concepto einsteiniano del mundo en modo alguno significa ya el cumplimiento y colmo de una vislumbre del alma sino la contradicción con todas sus presunciones y figuraciones, y su mundo puede ser, todavía, pensado pero no ya representado, y el hombre que lo piensa tampoco vive realmente en él. La generación que asimile la cosmología moderna al grado de convertirla en su pensamiento natural, habrá de ser la primera que, después de varios milenios de imágenes cambiantes del universo, habrá de renunciar a la posesión de una imagen de su mundo; esto, precisamente, de vivir en un mundo no imaginable, será su sentimiento peculiar del mundo, por decirlo así, su imagen del mundo: *imago mundi nova —imago nulla.*

5

Me he adelantado mucho a la marcha de nuestra investigación. Volvamos a nuestro segundo ejemplo y preguntemos cómo llegamos desde allí a nuestra época, a su peculiar soledad e intemperie del hombre y a su nuevo planteamiento de la cuestión antropológica.

El intento mayor de dominar la nueva situación del hombre poscopernicano, tal como nos la trasmite Pascal, se debe a un hombre destinado

también a una muerte temprana, y que entró en escena poco después de la muerte de Pascal. Considerado desde el ángulo de nuestro problema, el intento de Spinoza significa que se acepta la infinitud astronómica en forma absoluta y, al mismo tiempo, se le arrebata su carácter inquietante: la extensión, a la que se atribuye esta infinitud, demostrándola, es uno de los infinitos atributos de la sustancia infinita y uno de los dos de que tenemos noticia; el otro es el pensamiento. La sustancia infinita misma, que Spinoza denomina también Dios, y a cuyo respecto la infinitud del espacio no puede ser más que uno de sus infinitos atributos, *ama*, se ama a sí misma, y se ama también a sí misma especialmente en el hombre, porque el amor del espíritu humano a Dios no es más que *pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.* Se contesta a la pregunta de Pascal de qué sea un hombre ante el infinito: un ser en el que Dios se ama a sí mismo. Parece como si la cosmología y la antropología se hubieran reconciliado en forma grandiosa, pero el cosmos no ha vuelto a ser lo que era con Aristóteles y con Santo Tomás; una diversidad plásticamente ordenada en la que cada cosa y cada ser ocupa su lugar, y en la que el ser "hombre" se siente como en su casa en unión con todas ellas.

No tenemos ahora una nueva seguridad de ser-en-el-mundo; pero para Spinoza no haría falta: su veneración por la infinita *natura naturans* se levanta muy por encima del carácter netamente perfilable de su *natura naturata*, que resulta incardinada en el sistema sólo conceptualmente, como totalidad de los modos divinos, pero no como captación y unificación real de las especies y órdenes del ser. No es una nueva mansión cósmica, no hay un plano de una casa ni materiales para

construirla: un hombre acepta su intemperie, su falta de mundo, porque ello le capacita para la *adæquata cognitio æternæ et infinitæ essentiæ Dei,* le capacita para conocer cómo Dios se ama a sí mismo en *él.* Pero un hombre que conoce esto no puede ser ya problemático para sí.

En el apartamiento intelectual de Spinoza se había logrado la reconciliación. Pero en la vida concreta del hombre de hecho, dentro del mundo de hecho, en la vida no apartada ni apartable desde la que habló Pascal declarando al mismo tiempo la fragilidad del hombre y el terror del mundo, se hacía cada vez más difícil lograrla. La época del racionalismo, que debilitó y adaptó la espinociana objetivación del ser en que se aúnan el mundo y el hombre, embota la punta de la interrogación antropológica, pero la astilla sigue clavada en la carne y produce secretamente su desazón y entorpecimiento.

Verdad es que se podría señalar a un hombre de la época pos-racionalista, que se presenta como auténtico heredero de Spinoza y se siente feliz con su "atmósfera de paz", un "hijo de la paz" que pretende mantenerse en paz, "para siempre, con el universo entero", que captó y penetró este universo en su plenitud viva, como un todo que en su síntesis con el espíritu "nos ofrece la más beata seguridad de la armonía de la existencia". Goethe, quien, en su momento histórico, se nos figura que en varios aspectos viene a ser como la euforia bendita que precede al fin de una época, ha sido realmente capaz todavía de vivir efectivamente en el cosmos; pero él, que había catado las honduras de la soledad ("sobre muchos casos sólo puedo hablar con Dios"), también estuvo expuesto, en su más recóndita intimidad, a la interrogación antropológica. Cierto que para él el hombre

era "la primera conversación que la naturaleza mantiene con Dios", pero, a semejanza de Werther, oyó "la voz de la criatura completamente metida en sí, deficiente para sí misma y en incontenible caída".

6

Kant ha sido el primero en comprender la cuestión antropológica en una forma crítica que ofrecía una respuesta a lo que a Pascal importaba de veras, una respuesta que no iba enderezada metafísicamente al ser del hombre sino, gnoseológicamente, a su relación con el mundo y que, sin embargo, captó los problemas fundamentales. ¿Qué es este mundo que el hombre conoce? ¿Cómo es posible que el hombre tal como es en su realidad concreta, pueda en general conocer? ¿Cómo está el hombre en el mundo que así conoce, qué es este mundo para él y él para el mundo?

Para comprender en qué medida la *Crítica de la razón pura* debe ser considerada como respuesta a la cuestión de Pascal examinemos ésta de nuevo. El espacio cósmico infinito es inquietante para Pascal y le hace cobrar conciencia del carácter cuestionable del hombre que se halla expuesto en este mundo. Pero lo que le espanta y conmueve no es ya la recién descubierta infinitud del espacio por contra de su anterior supuesta finitud. Más bien es el hecho de que, bajo la impresión de lo infinito, le resulta inquietante cualquier concepto del espacio, lo mismo un espacio finito que uno infinito, porque pretender imaginar realmente un espacio finito no es empresa menos insensata que la de pretender imaginar el espacio infinito y le hace cobrar al hombre no menos claramente conciencia de no hallarse a la altura del

mundo. Yo mismo a la edad de catorce años viví esto en una forma que ha influido profundamente sobre toda mi vida. Se había apoderado de mí como una obsesión insensata: tenía que tratar de representarme constantemente los límites del espacio o su falta de límites, un tiempo con principio y fin o un tiempo sin principio ni fin, y ambas cosas eran igualmente imposibles y desesperadas y, sin embargo, parecía que no había opción posible más que entre un absurdo y otro. Me encontré zarandeado entre ambos como por una compulsión irresistible, con peligro tan inminente, a veces, de volverme loco, que seriamente pensé en escapar al peligro mediante el suicidio. A los quince años encontré la solución en un libro, los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, que me atreví a leer a pesar de que en las primeras líneas avisaba que no era para uso de estudiantes sino de futuros maestros. Este libro me explicó que el espacio y el tiempo no son más que las formas en que ocurre necesariamente mi intuición humana de lo que es, que, por tanto, no eran inherentes al mundo sino a la índole de mis sentidos. Y también aprendí que para mis conceptos era igualmente imposible decir que el mundo es finito en el tiempo y en el espacio como decir lo contrario. "Porque ninguna de las dos cosas puede estar contenida en la experiencia" y ninguna de las dos puede radicar en el mundo mismo puesto que éste se nos da sólo como fenómeno "cuya existencia y trabazón tiene lugar únicamente en la experiencia".

Ambas tesis pueden ser afirmadas y demostradas; entre la tesis y la antítesis existe una contradicción insoluble, una antinomia de las ideas cosmológicas, pero el ser mismo no es rozado por ninguna de las dos. Ya no me veía obligado a

atormentarme con el intento de representarme, primero, una cosa irrepresentable y luego, la contraria, no menos irrepresentable: tenía que pensar que el ser mismo se halla sustraído por igual a la finitud espacio-temporal y a la infinitud espacio-temporal, porque no hace más que aparecer en el espacio y en el tiempo sin entrar él mismo en esa su aparición. Por entonces comencé a vislumbrar que existe lo eterno, que es algo muy diferente de lo infinito, como también es muy diferente de lo finito y que, sin embargo, puede darse una comunicación entre el hombre que soy yo y lo eterno.

La respuesta de Kant a Pascal se puede formular así: lo que te espanta del mundo, lo que se te enfrenta como el misterio de su espacio y de su tiempo, es el enigma de tu propio captar el mundo y de tu propio ser. Tu pregunta ¿Qué es el hombre? es, por tanto, un problema auténtico para el que tienes que buscar la solución.

En este punto se nos muestra la interrogación antropológica de Kant como un legado al que nuestra época no puede sustraerse. Ya no se traza ninguna nueva mansión cósmica para el hombre sino que se exige de él, como constructor de la casa, que se conozca a sí mismo. Kant entiende que los tiempos que le van a seguir, tan inseguros, serán tiempos de recato y autorreflexión, tiempos antropológicos. Como se desprende de la conocida carta de 1793, fue el primero que vio en la respuesta a la cuarta pregunta una tarea que se propuso a sí mismo y cuya solución seguiría a la de las tres primeras cuestiones; realmente no se dio a ella, pero la planteó con tal claridad y urgencia que las generaciones siguientes no lo han podido olvidar y la nuestra parece, finalmente, dispuesta a resolverla.

"Antropología" veremos que comienza con ciertas manifestaciones sobre la esencia y el sentido del espíritu, de donde pasa a proposiciones sobre el alma como sustancia; encontraremos indicaciones preciosas acerca de las diferencias que se dan dentro del género humano y de la vida humana, especialmente las diferencias de edad, de sexo, de sueño y vigilia, etc., pero sin que nos sea posible relacionar todo esto con una cuestión en torno a la realidad y significación de esta vida humana; tampoco los capítulos que tratan del sentimiento, del sentimiento en sí, del hábito, nos ayudan en nada al respecto, y en el capítulo que lleva por encabezamiento "El alma real" nos enteramos únicamente de que el alma es, realmente, "la identidad de lo interno con lo externo". El Hegel sistemático ya no arranca como el joven Hegel del hombre mismo, sino de la razón del mundo; para él, el hombre no es más que el principio en que la razón del mundo llega a su autoconciencia plena y, con ello, a su consumación; todas las contradicciones que se dan en la vida y en la historia de los hombres no conducen a la problemática antropológica sino que se explican por una mera "astucia" de que se vale la idea para llegar a su propio colmo mediante la superación de la contradicción. La cuestión fundamental kantiana "¿Qué es el hombre?" es respondida en forma definitiva, según se pretende, pero, en verdad, ha sido opacada como tal cuestión y hasta cancelada. Pero también se ha hecho enmudecer a la primera de las tres preguntas filosóficas de Kant que preceden a la cuestión antropológica, la pregunta de "¿Qué puedo saber?" Si el hombre es el lugar y el medio donde la razón del mundo se conoce a sí misma, entonces no habrá límite alguno para lo que el hombre puede saber. Según la

idea, el hombre lo sabe todo, como también, según la idea, lo realiza todo, todo lo que hay en la razón. Ambas cosas suceden en la historia, donde aparecen el Estado perfecto como consumación del ser y la Metafísica perfecta como consumación del conocimiento. Al experimentar ambas cosas, experimentamos, a la vez, en forma adecuada, el sentido de la historia y el sentido del hombre.

Hegel trata de dotar al hombre con una nueva seguridad, trata de edificarle una nueva mansión cósmica. No es posible edificarla en el espacio copernicano y por eso Hegel la levanta sólo en el *tiempo*, que constituye "la potencia suprema de todo lo que es".[1] El tiempo, en la forma de historia experimentable y completamente comprensible por su sentido, habrá de constituir la nueva morada del hombre. El sistema de Hegel representa, dentro del pensamiento occidental, la tercera gran tentativa de seguridad: después de la cosmológica de Aristóteles y la teológica de Santo Tomás, tenemos la logológica de Hegel. Se subyuga toda inseguridad, toda inquietud por el sentido, todo temor por la decisión, toda problemática abismal. La razón del mundo muestra su marcha indeclinable a través de la historia, y el hombre indagador la conoce, mejor dicho, su conocimiento constituye, propiamente, la meta y término de esa marcha, en la que la verdad que se realiza se sabe a sí misma en su realización. Las etapas de la marcha se suceden unas a otras en un orden absoluto: están regidas soberanamente por la ley de la dialéctica, según la cual la tesis es reemplazada por la antítesis y ésta por la síntesis. Con la misma seguridad con que marchamos de un piso a otro y de una habitación a otra en una casa

1 *Jenenser Realphilosophie*, 1805-6.

bien construida, inconmovible en sus cimientos, muros y techos, así marcha el hombre hegeliano por la nueva mansión cósmica de la historia, cuyo sentido conoce por completo. Cuando se pone a meditar honradamente en la metafísica definitiva, su mirada se sustrae a cualquier amago de vértigo, porque todo puede contemplarse dominadoramente desde arriba. El hombre moderno que, a partir de la revolución copernicana, se sentía invadido por el terror del infinito cuando por la noche abría la ventana de su cuarto y se enfrentaba en la soledad a la oscura inmensidad, podrá, ahora, encontrar sosiego; y si el cosmos no se hace familiar a su corazón por su inmensidad infinita y por su pequeñez infinita, el orden seguro de la historia lo acoge hogareñamente, pues no es ella más que la realización del espíritu. Se ha superado la soledad y se ha apagado la interrogación por el hombre.

Pero nos encontramos con un fenómeno histórico sorprendente. En épocas anteriores era menester la acción crítica de unos cuantos siglos para conmover la seguridad cósmica y hacer que surgiera con nuevo ímpetu la cuestión antropológica. La imagen hegeliana del mundo actúa con una fuerza irresistible sobre una época en todos los dominios del espíritu, pero la rebelión surge casi de inmediato y, con ella, se renueva la exigencia de una perspectiva antropológica. Se admira, se explica y hasta se imita la mansión cósmica levantada por Hegel, pero resulta que es inhabitable. El pensamiento la corrobora y la palabra la ensalza, pero el hombre real no acaba de entrar en ella. En el mundo de Aristóteles, el hombre real de la Antigüedad se sintió hospedado, y lo mismo le ocurrió al cristiano real con el mundo de Santo Tomás; el mundo de Hegel jamás ha

sido el mundo real del hombre moderno real. Sólo por un momento ha podido posponer Hegel la cuestión antropológica de Kant en el pensamiento de la humanidad; pero la vida de los hombres ni por un momento ha podido aplacar la gran inquietud antropológica que asoma por primera vez en la época moderna con la interrogación de Pascal. Entre las causas de este fenómeno sólo voy a referirme a una. Una imagen mental del mundo que se levanta en el tiempo, jamás podrá proporcionar aquel sentimiento de seguridad propio del edificio levantado en el espacio.

Para darnos cuenta de este hecho tenemos que distinguir de la manera más cabal entre el tiempo cosmológico y el antropológico. Podemos abarcar el tiempo cosmológico, es decir, emplear su concepto como si, relativamente, el tiempo existiera ya en su totalidad, aunque el futuro no se nos haya dado todavía. Por el contrario, el tiempo antropológico, es decir, el tiempo que cuenta en la realidad peculiar del hombre concreto, que quiere conscientemente, no lo podemos abarcar así, ya que el futuro no puede dársenos de antemano, porque, según me dicen mi conciencia y mi voluntad, depende en cierta medida de mi decisión. El tiempo antropológico es real sólo en aquella parte que se llama pasado. La diferencia no es la misma que hace Bergson, en el que la *durée* significa un presente en fluencia, ya que el órgano para el tiempo antropológico a que me refiero es, esencialmente, la memoria, una memoria, ciertamente, abierta de continuo hacia el presente: en cuanto experimentamos algo *como tiempo*, en cuanto somos conscientes de la dimensión temporal como tal, entra ya en juego la memoria; en otras palabras: el puro presente no conoce ninguna conciencia temporal específica. Cierto tam

bién que no conocemos por completo el tiempo cosmológico, no obstante nuestro conocimiento de los movimientos regulares de los astros, etc., y, sin embargo, en nuestros pensamientos podemos ocuparnos como de algo real de aquella parte del tiempo que no conocemos todavía y de las acciones futuras de los hombres que ignoramos, porque en el momento en que las pensamos existen ya todas sus causas. Por el contrario, no es posible que nos ocupemos en nuestros pensamientos con el futuro antropológico como algo real, puesto que la decisión mía, que habrá de ocurrir en el momento próximo, no ha ocurrido todavía. Lo mismo se puede decir de las decisiones de los demás hombres, ya que, a base del concepto antropológico del hombre como un ser que quiere deliberadamente, sé que no puede ser comprendido, sencillamente, como una parte del universo. En la circunscripción del mundo humano, delimitado por el problema del ser humano, no existe ninguna seguridad del futuro.

El tiempo que acogió Hegel en los cimientos de su imagen del mundo, el tiempo cosmológico, no es el tiempo concreto del hombre sino su tiempo mental. Incorporar la consumada perfección a la realidad de lo que es, he aquí algo que el pensamiento humano puede hacer, pero no algo que pueda lograr la viva representación humana; se trata de algo que se puede pensar, pero que no se puede vivir. Una imagen intelectual del mundo que acoge en sí la "meta de la historia universal", no posee, por esta parte, ninguna fuerza aseguradora; la línea continua desemboca aquí en una línea de puntos que ni el más poderoso de los filósofos podrá transformar, en verdad, en una línea firme. La única excepcion la representa una imagen del mundo que se basa en la fe; sólo

la fuerza de la fe puede experimentar la perfección como algo asegurado, como algo que nos es garantizado por alguien en quien confiamos, en quien confiamos que saldrá fiador de lo que todavía no es nuestro mundo. La historia de la religión nos da a conocer dos grandes imágenes del mundo de esta categoría: la del mesianismo persa, en la que se garantiza la futura victoria final y completa de la luz sobre las tinieblas, en un tiempo preciso, y el mesianismo israelita, que rechaza un emplazamiento semejante, porque comprende al hombre mismo, al hombre frágil, contradictorio, problemático, como un elemento que lo mismo puede cooperar en aquella victoria como entorpecerla; pero también este mesianismo garantiza la redención definitiva y completa por la fe en el poder redentor de Dios, quien realiza su obra en la historia a través de los hombres que se le resisten. En la imagen cristiana del mundo, tal como la vimos desplegarse en Santo Tomás, sigue actuando el mesianismo, aunque en forma atenuada.

En el sistema de Hegel, el mesianismo se ha secularizado, es decir, se ha trasladado de la esfera de la fe, en la cual el hombre se siente unido con el objeto de su fe, a la esfera de la convicción evidente, en la que el hombre considera y medita el objeto de su convencimiento. Esto ha sido dicho repetidas veces. Pero no se ha tenido bastante en cuenta que en un traslado semejante no es posible trasladar también el elemento de la confianza. Porque si es posible reemplazar la fe en la creación por la convicción del desarrollo, la fe en la revelación por la convicción en el conocimiento creciente, ya no es posible reemplazar en verdad la redención por el convencimiento de la perfección del mundo a partir de la idea, porque

sólo la confianza en alguien digno de confianza puede fundar una relación de seguridad absoluta respecto al futuro. Digo que no puede reemplazarla verdaderamente, es decir, que no puede reemplazarla en la vida real y para la vida real. Porque en el puro pensamiento, la convicción de la autorrealización de una razón absoluta en la historia nos aporta no menos que la fe mesiánica en Dios por lo que respecta a la relación del hombre con el futuro, y hasta aporta más, pues resulta, como si dijéramos, químicamente pura y no muestra ninguna mezcla concreta perturbadora; pero el pensamiento, por sí solo, no dispone del poder de edificar la vida real del hombre, y ni la seguridad filosófica más rigurosa puede dotar al alma de aquella certeza íntima de que el mundo, tan deficiente, es conducido totalmente a su perfección.

En Hegel no se presenta la problemática del futuro, puesto que, en el fondo, considera que la irrupción de la plenitud está teniendo lugar en su propia época y con su propia filosofía, de suerte que el movimiento dialéctico de la idea a través del tiempo ha llegado propiamente a su meta final: pero ¿dónde está el fervoroso adorador del filósofo que haya compartido verdaderamente este automesianismo secular, es decir, no sólo lo haya aceptado con la mente sino vivido en toda su vida real, como ha ocurrido siempre en la historia de la religión?

2

Cierto que en el círculo de las influencias hegelianas nos encontramos con una manifestación importante que parece contradecir lo que venimos diciendo sobre su relación con el futuro. Me

refiero a la teoría de la historia de Marx, que se basa en la dialéctica hegeliana. También en este caso se proclama una seguridad respecto a la culminación, también en este caso el mesianismo se halla secularizado; y, sin embargo, el hombre real, en la forma de las masas proletarias de nuestro tiempo, ha acogido esta seguridad y ha convertido este mesianismo secularizado en su fe. ¿Cómo entender esto? Marx ha realizado, frente al método de Hegel, lo que podríamos denominar reducción sociológica. Quiere decirse, que no pretende ofrecer ninguna imagen del mundo, que no ha menester de ninguna nueva imagen del mundo. (Lo que más tarde —1880— pretendió llevar a cabo Engels bajo el título *Dialéctica de la naturaleza*, ofreciendo una imagen del mundo que no es más que la reproducción de la teoría de Haeckel y otros evolucionistas, se halla en contradicción completa con la reserva fundamental practicada por Marx.) Lo que Marx pretende ofrecer a los hombres de su tiempo no es una imagen del mundo sino una imagen de la sociedad, mejor dicho: la imagen del camino a través del cual podrá llegar la sociedad humana a su perfeccionamiento.

En lugar de la idea o de la razón del mundo hegeliana, tenemos las humanas "relaciones de producción", de cuya transformación resulta la transformación de la sociedad. Las relaciones de producción son para Marx lo esencial y sustantivo, aquello de donde arranca y adonde nos vuelve a conducir; para él, no hay ningún otro origen ni ningún otro principio. Cierto que estas relaciones no pueden ser tratadas como el alfa y el omega, al igual de la razón cósmica de Hegel; pero, precisamente, la reducción significa la renuncia absoluta a una perspectiva del ser en la que habría un alfa y un omega, un comienzo y un final.

Sobre las relaciones de producción únicamente se levanta, según Marx, el hogar en que el hombre puede vivir, es decir, en el que podrá vivir una vez que esté acabado.

El mundo del hombre es la sociedad. Mediante esta reducción se logra, en efecto, una seguridad que las masas proletarias, por lo menos durante una época, han aceptado e incorporado realmente a sus vidas. Cuando dentro del marxismo se ha intentado, como en el caso de Engels, hacer caso omiso de la reducción, pretendiendo ofrecer al proletario una imagen del dundo, no se ha logrado más que acumular sobre la comprobada seguridad vital una seguridad intelectual totalmente desprovista de fundamento y, de ese modo, se ha desprovisto a aquélla de su fuerza genuina. Es verdad que a la reducción se añade todavía algo más, especialmente importante. Hegel ve la culminación de los tiempos en sus propios días, en los que el espíritu absoluto arriba a su meta. Claro que Marx no puede ver la alborada de esta plenitud en la época del apogeo del capitalismo, que tiene que ser suplantada por el socialismo consumador. Pero ve en su época algo existente y cuya existencia parece anunciar y garantizar la plenitud de los tiempos: el proletariado. Su existencia encarna la superación del capitalismo, la "negación de la negación". "Cuando el proletariado, dice Marx, proclama la disolución del orden actual del mundo, no hace sino proclamar el secreto de su propia existencia, que no es otro que la disolución de hecho de este orden del mundo."

Esta tesis fundamental le permite a Marx ofrecer una seguridad al proletariado. No necesita creer en otra cosa que en su propia pervivencia hasta la hora en que de su existencia se origine su acción. El porvenir aparece vinculado al pre-

sente vivido de inmediato y garantizado por él. El pensamiento no posee el poder de estructurar la vida real del hombre, pero la vida misma sí posee este poder, y el espíritu lo posee cuando reconoce el poder de la vida y vincula su propio poder, que por su índole y acción es diferente, al poder de la vida.

En esta su visión del poder de la vida social Marx tiene y no tiene razón. Tiene razón porque, en efecto, es la vida social, como toda vida, la que engendra las fuerzas que podrán renovarla. Pero no tiene razón, porque la vida humana, a la que pertenece la social, se diferencia de todos los demás géneros de vida porque en ella quien decide es una fuerza diferente de todas las demás fuerzas: se diferencia, en efecto, de ellas porque no representa una cantidad sino que da a conocer la medida de su potencia en la acción misma. Y depende de la dirección y potencia de esta fuerza la medida en que podrán actuar las fuerzas renovadoras de la vida, y también si no habrán de convertirse, por el contrario, en fuerzas destructoras.

El desarrollo depende, esencialmente, de algo que no se puede explicar partiendo de él. En otras palabras: que no hay que confundir el tiempo antropológico con el cosmológico ni en la vida personal del hombre ni en su vida social, ni aun en el caso en que a ese tiempo cosmológico se le revista con la forma del proceso dialéctico, como hace Marx, por ejemplo, con su dicho famoso de que la producción capitalista engendra su negación "con la necesidad de un proceso natural". A pesar de toda su reducción sociológica, introduce en su consideración del futuro el tiempo cosmológico, siguiendo en esto las huellas de Hegel, un tiempo que, como sabemos, es ajeno a la realidad del hombre. No existe aquí el problema

de la realidad del hombre. No existe aquí el problema de la decisión humana como raíz del acaecer y del destino sociales.

Semejante doctrina puede seguir imperando mientras no se enfrente con un momento histórico en el que se haga sentir en grado espantoso la problemática de la decisión humana. Me refiero a un momento en el que acontecimientos catastróficos ejercen una influencia sobrecogedora y paralizante sobre el poder de decisión del hombre, moviéndole a menudo a renunciar a ella en favor de una *élite* negativa de hombres que carecen de frenos internos y que, por consiguiente, se comportan como lo hacen no por una decisión real sino para afirmar su poder. En situaciones parejas el hombre que persigue la renovación de la vida social, el hombre socialista, podrá participar en la resolución del destino de su sociedad únicamente si cree en su propio poder de decisión, si sabe que es ello lo que importa, porque sólo entonces actualizará en los efectos de su decisión la potencia máxima de su fuerza resolutiva. En un momento semejante, podrá tomar parte en la resolución del destino de su sociedad únicamente si su concepto de la vida no contradice en modo alguno a su *experiencia* de la vida.

Hegel concertó compulsivamente la trayectoria de los astros y el camino de la historia en una seguridad especulativa. Marx, que se limitó al mundo humano, no le prometió más que una seguridad del futuro que también es dialéctica pero que opera como una seguridad de hecho. En la actualidad, la seguridad en el caos ordenado ha sufrido un terrible cambio histórico. Ya se acabó el sosiego, ya asomó un nuevo pánico antropológico y la cuestión acerca de la esencia del hombre se yergue de nuevo ante nosotros con un

tamaño y espanto nunca vistos y no ya revestida con ropaje filosófico sino en la cruda desnudez de la existencia. No hay ninguna garantía dialéctica que pueda evitar el derrumbe del hombre; sólo de él depende si tendrá fuerza para levantar el pie y para dar el paso que lo aleje del abismo. La fuerza para dar ese paso no puede provenirle de ninguna seguridad del futuro sino de esas honduras de la inseguridad en las que el hombre, presa de la desesperación, responde a la pregunta por la esencia del hombre mediante su resuelta decisión.

IV

FEUERBACH Y NIETZSCHE

1

PERO CON Marx nos encontramos ya en medio de la rebelión antropológica contra Hegel. Y ya en el mismo Marx percibimos con toda claridad el carácter peculiar de esta rebelión: se vuelve a la limitación antropológica de la imagen del mundo, sin volver, no obstante, a la *problemática* antropológica, al planteamiento antropológico de la cuestión. El filósofo que se rebela de esta suerte contra Hegel y de quien hemos de considerar discípulo a Marx, a pesar de todas las diferencias y hasta oposiciones, es Feuerbach. La reducción sociológica de Marx ha sido precedida por la reducción antropológica de Feuerbach.

Para comprender debidamente la pugna de Feuerbach con Hegel y la significación que para la antropología tiene esta pugna, lo mejor es arrancar de la cuestión fundamental: ¿Cuál es el *comienzo* de la filosofía? Kant, oponiéndose al racionalismo y apoyándose en Hume, había colocado en el comienzo el conocimiento, como aquello que es lo inmediatamente primero para el hombre que filosofa; con esto había convertido en el problema filosófico decisivo qué es el conocer y cómo es posible. Este problema, como vimos, le condujo a la cuestión antropológica: ¿Qué clase de ser será éste que conoce de tal suerte, es decir, el hombre? Hegel salta por encima de este comienzo

y con la conciencia más expresa. En el comienzo de la filosofía, según él, como con toda claridad lo dice en la primera edición de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), no debe haber *ningún* objeto inmediato, porque la inmediatez repugna por esencia al pensar filosófico; en otras palabras, que la filosofía no debe arrancar, como en el caso de Kant y el de Descartes antes de él, de la situación del que filosofa, sino que debe "anticipar". Esta anticipación la lleva a cabo mediante la proposición: "El puro ser constituye el comienzo"; lo que se aclara en seguida de la siguiente manera: "El ser puro es la abstracción pura." A partir de ese fundamento, Hegel puede convertir el desarrollo de la razón del mundo en objeto de la filosofía, sustituyendo así al conocer humano. Éste es el punto en que comienza la pugna de Feuerbach. La razón del mundo no es más que un nuevo concepto que encubre a Dios; y así como la teología cuando hablaba de Dios no hacía sino trasplantar al ser humano de la tierra al cielo, así también cuando la metafísica habla de la razón cósmica no hace sino trasplantar el ser humano de su ser concreto a un ser abstracto.

La nueva filosofía —así lo formula en su ensayo programático *Los principios de la filosofía del porvenir* (1843)— tiene como comienzo suyo "no el espíritu absoluto, es decir, abstracto, no, para decirlo en una palabra, la razón en abstracto, sino el ser real y entero del hombre". Por consiguiente, Feuerbach tratará de convertir en punto de arranque del filosofar no ya, como Kant, el conocer humano, sino el hombre entero. También la naturaleza ha de ser entendida, según él, como "base del hombre". "La filosofía nueva, nos dice, convierte al hombre... en el objeto único, univer-

sal... de la filosofía, es decir, convierte a la antropología... en ciencia universal." Así se ha llevado a efecto la reducción antropológica, la reducción del ser a la existencia humana.

Se podría decir: Hegel, al asignar su lugar al hombre, sigue el primer relato de la creación, el del primer capítulo del Génesis, la creación de la naturaleza, en el que el hombre es creado el último y colocado en su lugar en el cosmos; pero de suerte que no sólo se termina la creación sino que también resulta acabada por su sentido, ya que ha surgido la "imagen de Dios"; Feuerbach sigue el segundo relato de la creación, el del segundo capítulo del Génesis, la creación de la *historia,* donde no hay ningún otro mundo más que el mundo del hombre, con éste en su centro y dando a cada ser vivo su verdadero nombre. Jamás se había reclamado una antropología filosófica con semejante fuerza. Pero el postulado de Feuerbach no nos lleva más allá del umbral adonde nos había conducido la cuarta pregunta de Kant. Más todavía: en un aspecto decisivo, no sólo sentimos que no estamos más allá de Kant sino mucho más acá. En la exigencia de Feuerbach no ha entrado, propiamente, la cuestión "¿Qué es el hombre?"; como que la exigencia suya significa, en verdad, la renuncia a esta cuestión.

Su reducción antropológica del ser es la reducción al hombre *no problemático.* Pero el hombre real, el hombre que se enfrenta a un ser no humano, que se le viene encima constantemente como un destino inhumano y que, sin embargo, osa conocer este ser y este destino, no es problemático; antes bien, es el comienzo de todo problematismo. No es posible una antropología filosófica si no arranca de la cuestión antropológica. Sólo podemos llegar a aquélla si captamos

y expresamos esta cuestión con mayor hondura, agudeza y rigor y con mayor impasibilidad, también, de lo que hasta ahora se ha hecho. La genuina significación de Nietzsche radica, como veremos, en un ahondamiento y agudización de la cuestión.

Pero tenemos que demorarnos todavía en Feuerbach, en razón de algo que reviste importancia extraordinaria para nuestra meditación contemporánea del hombre. Feuerbach no alude con el hombre que constituye el objeto supremo de la filosofía al hombre como individuo; alude al hombre con el hombre, al enlace de yo y tú. "El hombre individual en sí, nos dice en su programa, no tiene en sí la esencia del hombre, ni como ser moral ni como ser pensante. El ser del hombre se halla sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya, únicamente, en la realidad de la diferencia entre yo y tú." Este pasaje no ha sido desarrollado después por Feuerbach. Marx no ha acogido en su concepto de la sociedad el elemento de la relación real entre el yo y el tú, realmente diferentes, y por eso ha opuesto a un individualismo ajeno a la realidad un colectivismo no menos irreal. Pero Feuerbach ha iniciado con aquel pasaje ese descubrimiento del tú que se ha calificado de "revolución copernicana" del pensamiento moderno y de "acontecimiento elemental", "tan preñado de consecuencias como el descubrimiento del yo que hizo el idealismo" y que "debe conducir a un segundo recomenzar del pensamiento europeo que nos lleve más allá del arranque cartesiano de la filosofía moderna".[1] A mí mismo me proporcionó en mi juventud el estímulo decisivo.

[1] Karl Heim, "Ontologie und Theologie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Neue Folge XI (1930) 333. Karl

2

Nietzsche se apoya con mucha mayor fuerza de lo que generalmente se cree en la reducción antropológica de Feuerbach. Queda por detrás de él al perder de vista la esfera autónoma de las relaciones entre el yo y el tú, y al darse por satisfecho, respecto a las relaciones interhumanas, con prolongar la línea de los moralistas franceses de los siglos XVII y XVIII para terminar con una exposición del origen y desarrollo de la moral. Pero avanza mucho más que Feuerbach cuando, en una forma en que no lo había hecho antes ningún pensador, coloca en el centro del estudio del mundo al hombre, y no como Feuerbach al hombre como ser claro y unívoco sino como ser problemático, dotando así a la cuestión antropológica de una fuerza y pasión sin precedentes.

El gran tema de Nietzsche es, propiamente, el problematismo del hombre y este tema le preocupa a lo largo de todos sus ensayos filosóficos. Ya en sus comentarios sobre Schopenhauer como educador (1874) plantea una cuestión que parece una glosa a la cuarta pregunta de Kant, y en ella se refleja nuestra edad como en la de Kant la suya: "¿Cómo puede conocerse el hombre?" Y añade, para aclarar: "Es una cosa oscura y velada." Diez años más tarde tenemos una aclaración de esta aclaración: el hombre es "el animal no fijado todavía." Esto quiere decir: no es una especie determinada, unívoca, definitiva como las demás, no es una figura acabada sino algo en devenir. Si lo consideramos como una figura acabada

Heim, *Glaube und Denken*, 1ª edición (1931) 405 (en la ed. corregida de 1934 Heim no reproduce este pasaje). En forma parecida, Emil Brunner.

nos tiene que aparecer como "la suprema equivocación de la naturaleza y como contradictorio en sí mismo", porque es el ser que, a consecuencia de una separación violenta del pasado animal, padece en sí mismo, en el problema de su sentido. Pero esto no es más que una transición. De verdad, el hombre, como se expresa Nietzsche finalmente en los apuntes que se han agrupado después de su muerte bajo el título de *La voluntad de poderío*, es "como un embrión del hombre del porvenir", del hombre genuino, de la genuina especie hombre. Pero la paradoja consiste en que no está asegurado el nacimiento de este hombre futuro auténtico; el hombre actual, el de la transición, tiene que crearlo de la misma estofa de que está hecho. "El hombre es algo blando y plástico, se puede hacer de él lo que se quiera."

El hombre, el *animal* hombre no tuvo "hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no contaba con ninguna meta; la pregunta '¿para qué hay hombre?' no tenía respuesta." Padecía, "pero no era el padecimiento mismo su problema sino el hecho de que faltara la respuesta al grito interrogante, *¿Para qué* padecer?" El ideal ascético del cristianismo quiere liberar al hombre de la falta de sentido del padecer; lo logra arrancándole de los fundamentos de la vida y llevándole a la nada. El sentido que el hombre tiene que prestarse a sí mismo lo ha de sacar de la vida. Pero la vida es "voluntad de poderío"; todo gran hombre, toda gran cultura, se han desplegado gracias a una voluntad de poderío con buena conciencia. Los ideales ascéticos, que han dotado al hombre de "mala conciencia", han reprimido esta voluntad. El hombre genuino será aquel que tenga buena conciencia de su voluntad de poderío. Este es el hombre que debemos "crear", que de-

bemos "criar", y por quien tenemos que "superar" eso que se llama hombre.

El hombre de hoy no es "ninguna meta sino un camino, una encrucijada, un puente, una gran promesa". Esto es lo que, según Nietzsche, distingue al hombre de todos los animales: es "un animal que puede prometer"; esto es, que trata una porción del futuro como algo que depende de él y por lo que se pone en juego. Ningún animal puede otro tanto. Esta cualidad humana ha surgido de la relación contractual entre acreedor y deudor, de la obligación del deudor. "El concepto moral capital de 'deber' se origina del concepto material de 'deuda'." * Y la sociedad humana ha disciplinado con todos los medios a su alcance esta propiedad así surgida para mantener al individuo en el cumplimiento de sus deberes morales y sociales. Los ideales ascéticos representan los medios supremos. El hombre, para que en verdad sea un camino, tiene que liberarse antes que nada de su mala conciencia y de la mala redención de esta conciencia. Ya no promete más a los demás el cumplimiento de deberes sino que se promete a sí mismo el cumplimiento del hombre.

Todo lo que en este discurrir de Nietzsche resulta *respuesta* es falso. Es falso, en primer lugar, el supuesto sociológico y etnológico sobre la prehistoria del hombre. El concepto de "deber" se halla ya muy desarrollado en las formas de sociedad más primitivas que conocemos, las que ignoran casi la relación entre acreedor y deudor: debe quien viola las leyes fundamentales que rigen a la sociedad y que casi siempre se atribuyen a un

* En alemán el juego es con la palabra *Schuld*, que tiene los sentidos de culpa y deuda. En el *Padrenuestro* tenemos también un sentido de "deuda" como "culpa". "Perdónanos nuestras deudas"...

fundador divino; el muchacho que es acogido en la tribu y se entera de sus leyes obligatorias, promete y debe; a menudo, esta promesa se halla bajo el signo de la muerte, que es ejecutada, simbólicamente, con un renacimiento también simbólico, en el muchacho. Porque el hombre ha aprendido a prometer se puede desarrollar la relación contractual particular sobre el deudor, que promete, y el acreedor al que se le promete.

También es falsa, en segundo lugar, la idea psicológica e histórica sobre la voluntad de poderío. El concepto de Nietzsche de "voluntad de poderío" no es tan unívoco como la "voluntad de vivir" de Schopenhauer, en la que se inspira. Unas veces entiende por ella la voluntad de lograr poder y cada vez más poder; "todo lo que sucede de intento, nos dice, se puede reducir al intento de aumentar el poder"; todo lo que vive "persigue el poder, el poder en el poder", "la sensación máxima de poder". Pero otras veces la define como el "anhelo insaciable de mostrar poder, sin aplicar, sin ejercer este poder". Son dos cosas diferentes. De todos modos, podríamos considerarlas como los dos aspectos o factores del mismo proceso. Y, sin embargo, nos damos cuenta de que la verdadera grandeza histórica, tanto en la historia del espíritu como en la de la cultura, y también en la de los pueblos y los estados, no queda caracterizada ni por un aspecto ni otro. La grandeza, por su esencia, implica un poder, pero no una voluntad de poder. Para la verdadera grandeza es necesario estar dotado de una potencia interna que, a veces, se convierte en un poder tenaz e irresistible sobre los hombres, otras, opera callada y lentamente sobre una multitud que también aumenta callada y lentamente, y, en ocasiones, hasta parece que no actúa sino que permane-

ce en sí misma irradiando unos rayos que acaso alcanzarán la mirada de una época lejana. Pero nada tiene que ver la grandeza con el afán de "aumentar" el poder o de "ostentarlo".

El gran hombre, ya lo consideremos en la máxima actividad de su obra o en el equilibrio reposado de sus fuerzas, es poderoso, indeliberada y abandonadamente poderoso, pero no anhela el poder. Lo que anhela es la realización de lo que lleva en el pecho, la encarnación del espíritu. Claro que para esta realización tiene menester de su poder; porque el poder —si despojamos al concepto del patetismo ditirámbico con que lo revistió Nietzsche— no significa otra cosa sino la capacidad de realizar lo que se pretende realizar; pero tampoco anhela esta capacidad, que no es sino un medio obvio, ineludible, sino que anhela, cada vez, *aquello* que pretende y es capaz de realizar. Así comprendemos la responsabilidad en que se encuentra el poderoso respecto a si realmente sirve y en qué medida a sus metas; así comprendemos también la seducción del poder, que no consiste en otra cosa sino en traicionar la meta, en ser desleal al fin, entregándose al poder por el poder. Cuando vemos que un gran hombre anhela el poder en lugar de la meta real, nos damos cuenta de que no está sano, mejor dicho, que no es sana su relación con su obra. Por su arrogancia, la obra se le desliza de entre las manos, no se lleva a cabo la encarnación del espíritu y, para escapar a la amenazadora falta de sentido, echa mano del poder vacío. Esta enfermedad coloca al genio al mismo nivel de esos histéricos de la historia que, impotentes por naturaleza, se enardecen por el poder, por una creciente ostentación e incremento de poder, para gozar así la ilusión de la potencia íntima, y en

este su afán de poder, no pueden permitirse ninguna pausa, porque ella significa la posibilidad de darse cuenta del vacío y derrumbarse.

También comprendemos la relación entre poder y cultura. Constituye un elemento esencial de casi todas las historias nacionales que la dirección política, históricamente importante, de una nación, pugna por la adquisición y aumento de poder por esta nación, es decir, que eso mismo que en la vida personal, según vimos, se nos muestra como un rasgo patológico, parece ser lo normal en la relación entre los representantes históricos de un pueblo y este mismo pueblo. Pero también aquí los modos se diferencian en forma decisiva. Lo que importa, por encima de todo, es si el caudillo sueña con el poder para su pueblo sólo por mor del poder mismo o para que el pueblo alcance la capacidad de realizar lo que en la visión del conductor aparece como esencia del destino de este pueblo, aquello que él mismo ha descubierto en su propia alma y se le aparece como diagnóstico de un futuro que está esperando a la acción de este pueblo para tomar cuerpo. Si el hombre histórico anhela de este modo el poder para su nación, en tal caso lo que él realice al servicio de su voluntad o de su vocación se convertirá en un fomento, enriquecimiento y renovación de la cultura nacional; mas si anda tras el poder nacional por sí mismo, puede que alcance los éxitos mayores, pero, en definitiva, no logrará sino debilitar y mutilar la cultura nacional que pretendió exaltar. Pocas veces coinciden los días de cultura máxima de una comunidad con las cimas de su poder; el poder cultural creador, genuino e indeliberado, precede casi siempre a la época del afán y la lucha por el poder, y la actividad cultural que sigue a ésta consiste, casi siempre, en un

compilar, completar e imitar, a no ser que un pueblo vencido insufle al poderoso vencedor nueva fuerza cultural elemental, trabándose con él en forma que el pueblo políticamente inferior represente culturalmente el principio más fuerte, fecundo y renovador.

Nadie se dio mejor cuenta de que raras veces se conciertan el poderío político y la capacidad cultural creadora —que consiste en dar cuerpo a la forma interna— que aquel hombre a quien Nietzsche admiró más que a ningún otro contemporáneo, pero que se mantuvo ante él en un distanciamiento creciente: el historiador Jakob Burckhardt. Pero, cosa sorprendente, la chispa que encendió el entusiasmo de Nietzsche por la voluntad de poderío acaso proceda de una lección de Burckhardt del año 1870 a la que asistió aquél. El curso ha sido reunido póstumamente con el título de *Weltgeschichtliche Betrachtungen*,* uno de los pocos libros importantes acerca de las potencias que determinan lo que llamamos historia. Leemos en ese libro que "el verdadero aguijón de las grandes individualidades históricas no es la gloria ni la ambición sino el 'sentido del poder', que hace agitarse al gran hombre en un ímpetu irresistible". Pero Burckhardt entiende por eso algo muy diferente de la voluntad de poderío. Ve el "destino de la grandeza" en que ejecuta una "voluntad que se cierne sobre lo individual". Puede que la comunidad o la época no tengan conciencia de esta voluntad; "el individuo sabe lo que la nación debería querer propiamente y lo ejecuta" porque en él "se ha concentrado la fuerza y la capacidad de infinitas gentes". Se muestra en este caso, como dice Burckhardt, una coinci-

* Ed. Fondo de Cultura Económica. México. *Reflexiones sobre la historia universal.*

dencia misteriosa del egoísmo del individuo con la grandeza de la totalidad. Pero esta armonía puede romperse cuando los medios de poder empleados "repercuten sobre el individuo y, a la larga, le quitan la gana de las grandes metas". Basándose en esta idea, Burckhardt pronunció en otra lección de la misma época, recogiendo la frase de otro historiador, Schlosser, aquel dicho famoso, tantas veces repetido pero también mal interpretado: "Y el poder es en sí malo, quienquiera que lo maneje. No es un permanecer, sino un codiciar y, por eso mismo, insaciable, y por eso, también, desdichado en sí mismo y que no puede menos de hacer desdichados a los demás." Frase que podemos comprender muy bien, dentro de la conexión de ideas de Burckhardt, si tenemos en cuenta que está hablando del poder *en sí*.

Mientras el poder de un hombre, es decir, su capacidad de realizar lo que lleva *in mente* se halle vinculado a esta meta, a la obra, a la vocación, su poder, considerado en sí mismo, no es ni bueno ni malo, sino un instrumento adecuado o inadecuado. Pero una vez que se rompe o se afloja la vinculación a la meta, una vez que este hombre entiende el poder no como capacidad de hacer algo sino como posición, es decir, el poder en sí y por sí, sin duda que entonces su poder, abstraído, que se satisface a sí mismo, es malo; es el poder que se sustrae a la responsabilidad, el poder que traiciona al espíritu, el poder en sí. Es el gran aguafiestas de la historia universal. El auténtico conocimiento de la realidad histórica tenía que rectificar así la falsa respuesta de Nietzsche a la cuestión antropológica, esa respuesta según la cual hay que comprender al hombre a partir de la voluntad de poderío, liberándolo así de su problematismo.

Como vemos, Nietzsche no nos ha ofrecido una base positiva de su antropología filosófica. Pero al convertir, como ningún pensador antes, la problemática de la vida humana en el objeto propio del filosofar, ha dado un nuevo impulso poderoso a la cuestión antropológica. Y hay que notar, especialmente, que a la larga de todo su pensamiento alienta el empeño por resolver el problema particular que es el hombre en su sentido riguroso. El patetismo de la interrogación antropológica de un Agustín, de un Pascal y también de un Kant se fundaba en el hecho de que percibimos en nosotros mismos algo que no podríamos explicar tan sólo por la naturaleza y su desarrollo. Hasta Nietzsche, el "hombre" es para la filosofía, en cuanto se interesa por lo antropológico, no ya una mera especie sino una categoría. Pero Nietzsche, influido tan decisivamente por el siglo XVIII que a veces se le podría considerar como un místico de la Ilustración, no reconoce semejante categoría, semejante problema radical. Trata de desarrollar una idea ya apuntada por Empédocles pero que, desde entonces, jamás ha sido tratada en forma genuinamente filosófica: pretende comprender al hombre *genéticamente*, como algo que ha surgido del mundo animal y ha salido fuera de él. "No hacemos derivar al hombre, escribe, del 'espíritu' sino que lo hemos vuelto a colocar entre los animales." He aquí una frase que podría encontrarse muy bien en cualquier enciclopedista francés. Pero, con todo, Nietzsche tiene profunda conciencia de la específica problemática humana. Y quiere comprender esta problemática considerando que el hombre salió fuera del mundo animal y perdió sus instintos; es problemático porque es una "especie tensísima de animal" y representa, por lo mismo, una "enfermedad" de la tierra.

El problema del hombre es, para Kant, un problema *límite*, esto es, el problema de un ser que pertenece a la naturaleza pero no sólo a ella, un ser instalado en los límites entre la naturaleza y otro reino; para Nietzsche el problema del hombre es un problema *marginal*, el problema de un ser que salió del interior de la naturaleza y se deslizó hacia su saledizo, hacia el alero peligroso del ser natural donde comienza, no ya el éter del espíritu, como para Kant, sino el abismo vertiginoso de la nada. Nietzsche ya no ve en el hombre un ser en sí, algo sencillamente "nuevo", que ha surgido de la naturaleza pero en tal forma que ni el hecho de esta procedencia ni el modo de ella se pueden comprender con conceptos naturales; no ve en el hombre más que un *devenir*, "un probar, tantear, fallar", en realidad, no un ser sino todo lo más, la prefiguración de un ser, es decir, "el animal que no ha sido fijado todavía", por lo tanto, una porción marginal de la naturaleza en la que apenas comienza a producirse algo nuevo, hasta ahora muy interesante pero que, considerado en su conjunto, no parece logrado. Ahora bien, de este algo incierto pueden derivarse dos determinaciones distintas. O el hombre, en virtud de "su moralidad creciente", que reprime sus instintos, va a desarrollar sus posibilidades de "animal gregario" "fijando" así el animal llamado hombre como la especie en que desaparece el mundo animal, como el animal decadente, o, por el contrario, será capaz de superar lo que en él se halla fundamentalmente fallido y reavivará sus instintos, sacará a la luz del día sus posibilidades inexhaustas, levantará su vida sobre la afirmación de poder y ascenderá así hasta el superhombre, que será el verdadero hombre, la novedad lograda.

No parece que al fijar esta meta se dé cuenta Nietzsche de cómo sería posible que un animal tan "malogrado" como el hombre salga por sí mismo del turbio pantano en que vive; reclama Nietzsche una cría consciente de gran estilo, sin recordar lo que él mismo había escrito: "Negamos que se pueda hacer algo perfecto mientras se haga conscientemente". Pero no nos interesan mayormente estas contradicciones internas del pensamiento de Nietzsche sino algo muy diferente. Como hemos visto, Nietzsche ha pretendido apasionadamente comprender el hombre a partir del mundo animal; y, sin embargo, no por ello se ha diluido la problemática específica del hombre, pues, por el contrario, se ha hecho más visible que nunca. Pero sobre la base de esta concepción ya no se pregunta cómo podremos comprender que exista un ser como el hombre, sino cómo es posible comprender que un ser como el hombre haya surgido y saltado del mundo animal. Y, a pesar de todos sus esfuerzos a lo largo de toda su vida, esto es lo que Nietzsche no ha sido capaz de hacérnoslo inteligible.

No le preocupó gran cosa eso que para nosotros representa el hecho antropológico fundamental y el hecho más sorprendente de todos los de la tierra: existe en el mundo un ser que conoce un mundo como mundo, un espacio cósmico como espacio cósmico, un tiempo cósmico como tiempo cósmico, y a sí mismo como conocedor de todo esto. Lo cual no quiere decir, como se ha sostenido, que el mundo se dé "otra vez" en la conciencia del hombre sino que se da un *mundo* en el sentido nuestro, un mundo sensible unitario espacio-temporal, gracias al hombre, porque sólo la persona humana es capaz de concertar en una unidad cósmica sus propios datos sensibles con

los que le suministra la especie. Si Nietzsche se hubiera preocupado de este hecho fundamental, se hubiera visto conducido a la sociología que tanto despreciaba, a la sociología del conocimiento y de la tradición, a la sociología del lenguaje y a la sociología de la generación, en una palabra, a la sociología del "copensamiento" humano, a la que ya nos remitió Feuerbach en forma fundamental.

El hombre que conoce un mundo es el hombre *con* los hombres. Pero el problema que Nietzsche descuidó, el problema de que existe un ser semejante, con él no hace sino desplazarse desde el plano del ser de una especie al plano del devenir de esa misma especie. Si un ser ha salido fuera del mundo animal, un ser que sabe del ser en general y de su propio ser, en ese caso el hecho de esta salida y el modo en que ha salido no pueden ser comprendidos a base del mundo animal mismo y tampoco pueden ser manejados con conceptos naturales. Para la filosofía que sigue a Nietzsche el hombre no es ya una mera especie sino una categoría. La pregunta de Kant "¿Qué es el hombre?" nos ha sido planteada en forma más acuciosa gracias a los apasionados intentos antropológicos de Nietzsche. Sabemos que, para responderla, tendremos que acudir, no sólo al espíritu, sino también a la naturaleza, para que nos diga lo que tenga que decir; pero también sabemos que debemos interrogar a otra potencia, a saber, la comunidad.

Digo: "sabemos". Pero, en verdad, la antropología filosófica de nuestra época no ha alcanzado todavía este saber ni siquiera en sus representantes más significados. Ya se inclinen hacia el espíritu ó hacia la naturaleza, el caso es que no han acudido a escuchar el poder de la comunidad.

Y sin este aconsejamiento los otros no sólo nos conducen a un conocimiento fragmentario, sino, lo que es peor, por fuerza insuficiente.

SEGUNDA PARTE

LOS INTENTOS DE NUESTRA ÉPOCA

I

LA CRISIS Y SU EXPRESIÓN

1

ES EN nuestra época cuando el problema antropológico ha llegado a su madurez, es decir, que ha sido reconocido y tratado como problema filosófico independiente. Además del desarrollo filosófico mismo, que ha conducido a una penetración cada vez mayor en la problemática de la existencia humana y cuyos principales momentos acabamos de recorrer, dos factores, en múltiple conexión con ese desarrollo, han contribuido a la madurez del problema antropológico. Antes de pasar a estudiar la situación actual conviene que nos detengamos a examinar el carácter y la significación de esos factores.

El primero es, más que nada, de índole sociológica. Consiste en la disolución progresiva de las viejas formas orgánicas de la convivencia humana directa. Consideramos dentro de ese grupo aquellas comunidades que, cuantitativamente, no son lo bastante grandes como para impedir la reunión constante y la relación directa de los hombres que abarcan y que, cualitativamente, se hallan constituidas de manera que de continuo nacen o ingresan en ellas hombres que no entienden su pertenencia a las mismas como resultado de un acuerdo libre con otros sino como debida al destino y a la tradición vital. Así tenemos la familia, el gremio, la comunidad aldeana y urbana. Su

disolución progresiva es el precio que tenemos que pagar por la emancipación política del hombre que tiene lugar con la Revolución francesa y por el nacimiento de la sociedad burguesa a que da origen. Pero con esto aumenta de nuevo la soledad humana. Al hombre de la época moderna que, como vimos, había perdido el sentimiento de estar hospedado en el mundo, el sentimiento de la seguridad cosmológica, las formas orgánicas de la comunidad le ofrecían un hogar en la vida, un remanso donde descansar en la unión directa con sus iguales, una seguridad sociológica que le preservaba del sentimiento de abandono total. Pero también esta seguridad se le ha ido desvaneciendo. Mientras las viejas formas orgánicas mantenían por fuera un simulacro de consistencia se iban disolviendo por dentro y cada vez resultaban más vacías de sentido y de alma. Las nuevas formas de sociedad que trataron de colocar de nuevo a la persona humana en conexión con los demás como por ejemplo, la unión, el sindicato, el partido, han podido, sin duda, despertar pasiones colectivas capaces de "llenar", como se dice, la vida de un hombre, pero les ha sido imposible restaurar la seguridad perdida; la creciente soledad es tan sólo adormecida por el tráfago de las ocupaciones, pero cuantas veces el hombre vuelve a su remanso, a la realidad genuina de su vida, percibe de pronto la sima de su soledad y en ella experimenta, al encararse con el fondo mismo de su existencia, toda la hondura de la problemática humana.

Podríamos caracterizar el segundo factor como propio de la historia del espíritu o, mejor, de la historia del alma. El hombre, desde hace un siglo, se halla inmerso, con mayor profundidad cada vez, en una crisis que, sin duda, guarda mucho de

común con otras que nos son familiares por la historia pero que, sin embargo, resulta peculiarísima en un punto esencial. Nos referimos a la relación del hombre con las nuevas cosas y circunstancias que han surgido de su propia acción o que, indirectamente, se deben a ella. Podríamos calificar esta peculiaridad de la crisis contemporánea como el rezago del hombre tras sus obras. Es incapaz de dominar el mundo que ha creado, quien resulta más fuerte que él, y se le emancipa y enfrenta con una independencia elemental; como si hubiera olvidado la fórmula que podría conjurar el hechizo que desencadenó una vez. Nuestra época ha experimentado esta torpeza y fracaso del alma humana, sucesivamente, en tres campos diferentes. El primero ha sido el de la técnica. Las máquinas que se inventaron para servir al hombre en su tarea acabaron por adscribirle a su servicio; no eran ya, como las herramientas, una prolongación de su brazo, pues el hombre se convirtió en su mera prolongación, en un miembro periférico pegadizo y coadyuvante.

El segundo campo ha sido el de la economía. La producción, que aumentó en proporciones prodigiosas con el fin de suministrar al número creciente de hombres aquello que habían menester, no ha logrado desembocar en una coordinación racional. Parece como si la producción y empleo de los bienes se desprendiera también de los mandatos de la voluntad humana.

El tercer campo es el de la acción política. Con espanto creciente fue dándose cuenta el hombre en la primera Guerra Mundial y, ciertamente, a los dos lados de la trinchera, que se hallaba entregado a potencias inabordables que, si bien parecían guardar relación con la voluntad de los

hombres, se desataban de continuo, se burlaban de todos los propósitos humanos y traían consigo la destrucción de todos. Así se encontró el hombre frente al hecho más terrible: era como el padre de unos demonios que no podía sujetar. Y la cuestión por el sentido que podía tener este equívoco poder e impotencia desembocó en la pregunta por la índole del hombre, que cobra ahora una significación nueva y terriblemente práctica.

No es ninguna casualidad sino algo lleno de sentido que los trabajos más importantes en el campo de la antropología filosófica surgieran en los diez primeros años que siguieron a la primera Guerra Mundial y tampoco me parece un mero azar que el hombre en cuya escuela y con cuyo método se han llevado a cabo en nuestra época los intentos más señalados en el sentido de una antropología filosófica independiente, fuera un judío de formación alemana, Edmund Husserl, hijo de un pueblo que experimentó en la forma más grave y fatal la acción del primero de los factores aludidos, la disolución progresiva de las viejas formas orgánicas de la convivencia humana, y pupilo también y supuesto hijo adoptivo de otro pueblo que conoció en la forma más grave y fatal la acción del segundo de los factores, el rezago del hombre tras sus obras.

Husserl, el creador del método fenomenológico, con el que se han llevado a cabo los dos intentos de antropología filosófica de que voy a ocuparme, el de Martin Heidegger y el de Max Scheler, nunca se ocupó él mismo del problema antropológico en cuanto tal. Pero en su último e inacabado trabajo, en el que trata de la crisis de las ciencias europeas, nos ofrece en sólo tres proposiciones unas contribuciones al problema que a mí, teniendo en cuenta

el hombre que las ha expresado y el momento en que lo hizo, me parecen lo bastante importantes para que las expongamos y examinemos su parte de verdad antes de adentrarnos en la explicación y crítica de la antropología filosófica.

La primera de estas tres proposiciones nos dice que el fenómeno histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión. Con esto quiere dar a entender Husserl que todos esos sucesos preñados de consecuencias que, como suele decirse, han cambiado una y otra vez la faz de la tierra y de que están llenos los libros de Historia, son menos importantes que aquellos empeños renovados del espíritu humano, que operan en silencio y que los historiadores apenas si los señalan, por comprender más y más el secreto del ser humano. Husserl califica estos esfuerzos de pugna, dándonos a entender así que el espíritu humano tropieza en esa faena con grandes obstáculos, con grandes resistencias que provienen del material problemático en cuya comprensión se empeña, es decir, su propio ser, y que se ve obligado a entablar una lucha con ese material que dura desde que existe la historia y cuyo relato representa, precisamente, la Historia del más grande de los fenómenos históricos.

De esta suerte nos confirma Husserl la significación que, en el devenir del hombre, corresponde a la trayectoria histórica que ha seguido la antropología filosófica, el camino que la ha conducido de pregunta a pregunta, camino del que ya hemos señalado algunos jalones.

La segunda proposición reza: "Si el hombre se convierte en problema 'metafísico', en problema filosófico específico, es que se halla en cuestión como ser racional." Esta proposición, a la que Husserl concede un valor especial, es verdadera

o se hace verdadera si con ella se quiere dar a entender que es menester poner en cuestión la relación en el hombre de la "razón" con la sinrazón. Con otras palabras: no se trata de considerar la razón como lo específicamente humano y, por el contrario, lo que en el hombre no es racional, como lo no específico, lo que comparte con seres no humanos, lo "natural" en él, como se ha intentado siempre, particularmente a partir de Descartes. Antes bien, tocamos el fondo del problema antropológico cuando reconocemos lo que en el hombre no es racional como también específicamente humano. El hombre no es un centauro sino íntegramente hombre. Sólo se le puede comprender si se sabe, por una parte, que en todo lo humano, también en el pensamiento, hay algo que forma parte de la naturaleza general del ser vivo y hay que comprenderlo partiendo de ella; pero, por otra, tampoco hay que olvidar que nada humano hay que pertenezca por completo a la naturaleza general del ser vivo y que pueda ser comprendido únicamente partiendo de ella. Ni siquiera el hambre del hombre es el hambre de un animal. Hay que comprender la razón humana en conexión siempre con lo que en el hombre no es racional. El problema de la antropología filosófica es el problema de una totalidad específica y de su conexión específica. Así lo ha visto también la escuela de Husserl, que, por otra parte, el mismo Husserl no quería reconocer como suya en puntos decisivos.

La tercera proposición reza: "la hombría consiste, esencialmente, en un ser hombre en entidades humanas vinculadas generativa y socialmente". Esta proposición contradice por completo todo el trabajo antropológico de la escuela fenomenológica, tanto el de Scheler que, a pesar de

ser un sociólogo, apenas si en sus consideraciones antropológicas ha tenido en cuenta las conexiones sociales del hombre, como el de Heidegger, quien no obstante haber reconocido que estas conexiones ofrecen un carácter primario, las ha tratado, en el fondo, como si fueran el gran obstáculo con que tropieza la persona humana para llegar a su propio yo. En esta proposición Husserl nos dice que no es posible encontrar la esencia del hombre en los individuos aislados, porque la unión de la persona humana con su genealogía y con su sociedad es esencial y, por lo tanto, debemos conocer la naturaleza de esta vinculación si queremos llegar a conocer la índole esencial del hombre. Con esto se afirma que una antropología individualista tiene por objeto al hombre en estado de aislamiento, es decir, en un estado que no corresponde a su esencia; o también que, si considera al hombre en situación de vinculación, entiende que los efectos de ésta menoscaban su esencia genuina y, por consiguiente, no se refiere a esa vinculación fundamental de que habla la proposición husserliana.

2

Antes de embarcarme en la exposición de la antropología fenomenológica tengo que demorarme un poco con el hombre a quien se debe, en gran parte, el carácter individualista de aquélla: Kierkegaard. Su influencia en este sentido ofrece un carácter especial. Los pensadores fenomenólogos de los que voy a ocuparme, especialmente Heidegger, han adoptado, sin duda, la manera de pensar de Kierkegaard, pero después de excluir su supuesto fundamental, sin el cual las ideas de Kierkegaard, en especial las que atañen a la rela-

ción entre verdad y existencia, cambian no sólo de matiz sino de sentido. Y, como veremos, no sólo han prescindido de lo que hay de teológico en ese supuesto, sino también de lo antropológico, y de tal suerte que el carácter y la acción del pensamiento existencial que representa Kierkegaard cambia verdaderamente de signo.

En la primera mitad del siglo XIX Kierkegaard, aislado y solitario, ha comparado la vida de la cristiandad con su pregonada fe. No era ningún reformador y repitió siempre que no poseía "credencial" alguna que le viniera de arriba, no era más que un pensador cristiano, pero, eso sí, el que con mayor vehemencia llamó la atención sobre el hecho de que el pensamiento no puede legitimarse a sí mismo sino que esta corroboradora legitimación le viene siempre desde la *existencia* del hombre que piensa. Pero no es el pensamiento lo que más le interesa ya que, para él, no pasa de ser una versión conceptual de la fe, mala o buena según las circunstancias. Por lo que respecta a la fe, subrayó ahincadamente que sólo era fe auténtica la que estaba basada en la existencia del creyente y garantizada por ella.

La crítica que Kierkegaard hace del cristianismo en uso es una crítica interna; es decir, no mide, como Nietzsche, el cristianismo con el rasero de un supuesto valor superior, para así aprobarlo o condenarlo; para él no existe valor superior al cristianismo ni, en el fondo, ningún otro valor; compara, sí, el sedicente cristianismo vivido por los cristianos con el cristianismo real, el que pretenden crear y pregonan, y rechaza toda esta aparente vida cristiana junto con su fe falsa, pues que no llega a cobrar realidad, y también su prédica, pues que se ha convertido en mentira por sus aires de satisfecha. Kierkegaard no re-

conoce fe alguna que no comprometa. El presunto hombre religioso que piensa con tan gran entusiasmo en el objeto de su fe y habla de él incansablemente, y también aquel que expresa lo que entiende ser su fe en actos de culto y en ceremonias no pasan de imaginarse que creen si realmente sus vidas no han sido transformadas medularmente, si la presencia de aquello en que creen no determina la actitud esencial del hombre religioso desde la soledad más recóndita hasta la acción pública.

La fe es una relación viva con lo creído, una relación viva que abraza la vida entera o, de lo contrario, es irreal. Claro que esto no puede querer decir que la relación del hombre con el objeto de su fe haya sido instituida o puede ser instituida por el hombre. Por esencia, esta relación es —según la piensa Kierkegaard y, en general, todo pensador religioso—, primordialmente, una relación óntica, es decir, que no sólo afecta a la subjetividad y a la vida del hombre, sino a un ser objetivo, y, en segundo lugar, una relación que, como toda relación objetiva, ofrece dos lados de los que no podemos conocer más que uno, el del hombre. Pero tal relación puede ser influida por el hombre por lo menos según este lado suyo; esto es, que en algún grado, no mensurable por nosotros, depende de él la realización, en su subjetividad y en su vida, de ese lado humano de la relación y la intensidad de la misma. Surge ahora la pregunta preñada de destino: si la subjetividad de este hombre opera en su vida y en qué medida, en otras palabras, si su fe se convierte en sustancia y forma de la vida vivida por él, y en qué medida.

Es una cuestión preñada de destino porque no se trata de una relación establecida por el hom-

bre sino de una relación mediante la cual se establece al hombre; porque de lo que se trata es de "encarnar" esta relación, que constituye al ser humano y le presta su sentido, y no de contentarse con reflejarla nada más en la subjetividad de la contemplación religiosa y del sentimiento religioso, pues es menester que tome cuerpo en la totalidad de la vida humana. Este afán por la realización y encarnación de la fe lo designa Kierkegaard como afán existencial, porque no otra cosa es la existencia sino el tránsito de la posibilidad en espíritu a la realidad en la integridad de la persona. Por razón de esta cuestión convierte Kierkegaard en objetos del pensar metafísico las etapas y estados de la existencia misma, la culpa, la angustia, la desesperación, la visión de la propia muerte y la visión de la salvación. Los sustrae al estudio puramente psicológico, para el que no son más que procesos indiferentes dentro del curso anímico, y reconoce en ellos otros tantos miembros de un proceso de la existencia en relación óntica con lo Absoluto, otros tantos elementos de un existir "delante de Dios".

Por primera vez en la historia del pensamiento la metafísica aborda con una fuerza y consecuencia desconocidas lo concreto del hombre vivo. Le fue posible esto porque consideró al hombre concreto no como ser aislado sino en la problemática de su relación con lo Absoluto. No es el yo absoluto del idealismo alemán quien se convierte en objeto del pensar filosófico, ese yo que se crea un mundo mientras lo piensa, sino la persona humana real, pero en la conexión de la relación óntica que la vincula a lo Absoluto. Esta relación es, para Kierkegaard, una relación recíproca real de persona a persona, es decir, que también lo Absoluto entra en esta relación como persona.

Su antropología resulta, por consiguiente, una antropología teológica. Pero ha hecho posible, sin embargo, la aparición de la antropología filosófica de nuestra época. La cual, para alcanzar su cimiento filosófico, tenía que renunciar al supuesto teológico. El problema era si lograría realizar esta faena sin perder, al mismo tiempo, el supuesto metafísico de la unión del hombre concreto con lo Absoluto. Y ya veremos como no lo ha logrado.

II

LA DOCTRINA DE HEIDEGGER

1

CUANDO NOS ocupamos de la interpretación que hizo Heidegger de las cuatro preguntas kantianas, vimos que ese filósofo trataba de establecer como fundamento de la metafísica, no la antropología filosófica, sino la "ontología fundamental", es decir, la teoría de la Existencia como tal. Entiende por Existencia un ente que posee una relación con su propio ser y una comprensión de este ser. Sólo el hombre es un ente que cumple con estas condiciones. Pero la ontología fundamental no tiene que ver con el hombre en su diversidad y complejidad concretas, sino, únicamente, con la Existencia en sí misma, que se manifiesta en aquél. Todo lo que de la vida humana concreta incorpora Heidegger a su estudio le interesa en tanto que en ella se manifiestan las actitudes o modos de comportamiento de la Existencia misma, tanto la actitud por la que se vuelve hacia sí y se convierte en "él mismo" (*Selbst*) como la actitud mediante la cual descuida de volver hacia sí y no llega, por consiguiente, a ser "él mismo".

Aunque Heidegger no entiende ni quiere que se entienda su filosofía como una antropología filosófica, como se ocupa en forma filosófica de lo concreto de la vida humana, esto es, de lo que constituye el objeto de la antropología filosófica, no nos queda otro remedio que examinar aquella

filosofía en cuanto a la autenticidad y justeza de su contenido antropológico, y, yendo contra su propósito declarado, habremos de someterla a crítica por representar una contribución a la solución de la cuestión antropológica.

2

Ya ante el punto de partida mismo de Heidegger tenemos que preguntarnos si se halla justificado antropológicamente ese desgajar la Existencia de la vida humana real, es decir, si las proposiciones que se enuncian sobre la Existencia así apartada, podrán ser consideradas como proposiciones filosóficas sobre el hombre efectivo, y si no ocurrirá que la "pureza química" de este concepto de la Existencia hace imposible la confrontación de la teoría con la realidad a que se refiere; prueba que tiene que afrontar toda filosofía y también toda metafísica.

La Existencia *real*, o sea el hombre real en su actitud hacia su propio ser, sólo puede ser aprehendida en conexión con la naturaleza del ser al que su actitud se dirige. Para aclarar lo que acabamos de decir voy a referirme a uno de los capítulos más atrevidos y profundos del libro de Heidegger, el que se ocupa de la relación del hombre con su muerte. Todo es aquí perspectiva, lo que importa es el modo como el hombre mira a su fin, si tendrá ánimo para anticipar el *ser entero* de la Existencia, que no se revela hasta la muerte. Pero sólo si se habla del comportamiento del hombre con su ser, de la actitud hacia sí mismo, se puede limitar la muerte al punto final; mas si nos referimos al ser objetivo, entonces la muerte se halla presente en el momento actual como una

fuerza que pugna con la fuerza de la vida; la situación de momento en esta lucha determina toda la índole del hombre como Existencia, esto es, como comprensión del ser con vistas a la muerte, del hombre como ser que comienza a morir cuando comienza a vivir y que no puede tener la vida sin el morir ni la fuerza que le mantiene sin la fuerza que le destruye y disuelve.

Heidegger toma de la realidad de la vida humana ciertas categorías que reconocen su origen y ejercen su jurisdicción en la relación del individuo con lo que no es él mismo y las aplica a la Existencia en sentido estricto, es decir, a ese comportamiento o actitud del individuo con su propio ser. Y no lo hace con el propósito de ampliar su jurisdicción sino que, según Heidegger, es en el campo de la relación del individuo consigo mismo donde habrá de revelársenos la significación, la hondura y la seriedad verdaderas de estas categorías.

Sin embargo, lo que nosotros llegamos a experimentar es, por una parte, el refinamiento, la diferenciación y sublimación de esas categorías, y, por otra, su despotenciación, su desvitalización. Las modificadas categorías de Heidegger nos dan acceso a una maravillosa circunscripción parcial de la vida, no a un trozo de la vida íntegra, tal como es vivida de hecho, una circunscripción parcial que mantiene su independencia, su carácter autónomo y sus leyes propias porque se diría que hemos establecido un corto circuito dentro del sistema circulatorio del organismo y nos hemos puesto a contemplar qué es lo que pasa en él.

Entramos en un extraño aposento del espíritu pero tenemos la sensación de que el suelo que pisamos se nos convierte en un tablero sobre el

que se verifica algo parecido a un misterioso juego de ajedrez de cuyas reglas nos vamos enterando a medida que avanzamos, reglas profundas sobre las que tendremos que pensar y repensar, pero que han surgido porque ha habido antes una decisión de jugar un juego tan espiritual y de jugarlo de esta suerte. También tenemos la sensación de que semejante juego no obedece a un capricho del jugador sino que representa para él una necesidad tal que es su sino.

3

Para aclarar voy a escoger el concepto de culpa (*Schuld*).* Heidegger, que siempre arranca de la "cotidianidad" (de la que ya nos ocuparemos), parte en este caso de la situación que le ofrece el idioma alemán, en el que se dice que alguien le debe a otro (*schuldig ist*), y luego de la situación en que alguien debe responder de algo (*an etwas schuld ist*), y pasa de aquí a considerar la situación en que alguien se hace culpable respecto a otro (*schuldig wird*), esto es, que causa una deficiencia en la existencia de otro. Pero también en este caso tenemos un estar en *deuda* o culpa (*Verschuldung*) y no ese ser culpable genuino y original de donde surge y que lo hace posible. El ser culpable genuino consiste, según Heidegger, en que la Existencia misma es culpable. La Existencia es culpable —deficiente, deudora— en el fondo de su ser. Y, ciertamente, la Existencia es culpable, debe, porque no se logra, no cumple consigo misma, porque permanece estancada en

* Recuérdese la nota a propósito de la misma palabra empleada por Nietzsche. En alemán *Schuld* significa a la vez *culpa* y *deuda*.

eso que llamamos lo "general humano", el "Se" (*das Man*),* y no trae a ser al yo genuino, el "mismo" del hombre (uno mismo). En esta situación se oye la voz de la conciencia. ¿Quién llama? La Existencia misma es la que llama. "La Existencia se llama a sí misma en la conciencia". La Existencia, que no ha llegado a ser "ella misma" por deficiencia —deuda, culpa— de la Existencia, se llama a sí misma, da voces para que recuerde al "mismo", para que se libere para poder llegar a ser "uno mismo" pasando de la "inautenticidad" a "la autenticidad" de la Existencia.

Tiene razón Heidegger al decir que para comprender cualquier relación de culpa hay que acudir a una culpabilidad primordial. Tiene razón al decir que somos capaces de descubrir la culpabilidad primordial. Pero no lo podremos hacer si aislamos una parte de la vida, aquella en que la existencia se comporta consigo misma con su propio ser sino, por el contrario, percatándonos íntimamente de la vida entera sin reducción alguna, de la vida en que el individuo se comporta, esencialmente, respecto a otras cosas que no son él mismo.

La vida no se despliega precisamente cuando yo juego conmigo mismo este misterioso juego de ajedrez, sino cuando me encuentro colocado en la presencia de un ser con el que no he concertado ninguna regla de juego y con el que tampoco se podría concertar. La presencia del ser, ante el que estoy colocado, cambia su figura, su apariencia, su revelación, es diferente que yo, a menudo espantosamente diferente, y distinto a como me lo había figurado, a menudo espantosamente distin-

* Se sustantiva y convierte en personaje lo "humano en general", el *se* de "se piensa", "se dice", "se muere". ¿Quién piensa?: *se* piensa.

to. Si salgo a su paso, si acudo a él, si me encaro con él, realmente, esto es, con la verdad de todo mi ser, entonces y sólo entonces estoy yo "auténticamente" ahí; estoy ahí si realmente estoy *ahí* y la localización del "ahí" dependerá, en cada caso, menos de mí que de esa presencia del ser que cambia su figura y manifestación.

Cuando no me hallo realmente ahí soy culpable. Si al llamamiento que me hace el ser presente: "¿Dónde estás?", respondo: "Aquí estoy", pero no estoy de verdad ahí, es decir, que no estoy con la verdad de todo mi ser, entonces soy culpable. La culpabilidad primordial es ese quedarse-uno-en-sí. Si una figura y manifestación del ser presente pasa por delante de mí y yo no estaba en verdad ahí, entonces, desde la lejanía donde se esfuma me llega un segundo llamamiento, tan callado y recóndito que parece provenir de mí mismo: "¿Dónde estabas?" *Ésta* es la voz de la conciencia. No es mi Existencia la que me llama sino el ser, que no soy yo, es quien me llama. Pero ya no puedo responder sino a la figura *próxima;* la que habló ya no es alcanzable. (Esta figura próxima puede ser, a veces, el mismo hombre, pero en una manifestación distinta, ulterior, cambiada.)

4

Hemos visto cómo en la historia del espíritu humano el hombre vuelve de continuo a verse en soledad, es decir, que se encuentra solo frente a un mundo que se ha hecho extraño e inquietante y no puede salir al paso, no puede enfrentarse realmente con las figuras mundanas del ser presente. Este hombre, tal como se nos presenta en Agustín, Pascal y Kierkegaard, busca una fi-

gura del ser no incardinada en el mundo, una figura divina del ser con la que él, en su soledad, puede entrar en tratos; extiende sus brazos, a través del mundo, en pos de esta figura. Pero también hemos visto que, de una época de soledad a otra, hay una *trayectoria*, es decir, que cada vez la soledad es más gélida, más rigurosa y salvarse de ella más difícil cada vez. Por fin, el hombre llega a una situación donde ya no le es posible extender, en su soledad, los brazos en busca de una figura divina. Esta experiencia se halla al fondo de la frase de Nietzsche: "Dios ha muerto." A lo que parece, no le queda al solitario más remedio que buscar el trato íntimo consigo mismo. Ésta es la situación que sirve de base a la filosofía de Heidegger.

Pero de este modo, en lugar de la cuestión antropológica se descubre una vez más la del hombre que se encuentra en soledad y en lugar de la cuestión que pregunta por la esencia del hombre y por su relación con el ser del ente, se plantea otra cuestión: ésa que Heidegger califica de ontológico-fundamental, la cuestión de la Existencia humana en su relación con el ser *propio*.

Sin embargo, es un hecho inconmovible que si podemos extender nuestras manos en pos de nuestra imagen o de nuestra reflexión en un espejo, no así en pos de nuestro propio yo real. La teoría de Heidegger es importante como exposición de las relaciones entre diferentes esencias abstraídas de la vida humana, pero no es válida para la vida humana y para su comprensión antropológica, aunque para ello nos ofrezca preciosas indicaciones.

5

La vida humana posee un sentido absoluto porque trasciende de hecho su propia condicionalidad, es decir, que considera al hombre con quien se enfrenta, y con el que puede entrar en una relación real de ser a ser, como no menos real que él mismo, y lo toma no menos en serio que se toma a sí mismo. La vida humana toca con lo Absoluto gracias a su carácter dialógico, pues a despecho de su singularidad, nunca el hombre, aunque se sumerja en su propio fondo, puede encontrar un ser que descanse del todo en sí mismo y, de este modo, le haría rozar con lo Absoluto; el hombre no puede hacerse enteramente hombre mediante su relación consigo mismo sino gracias a su relación con otro "mismo" (*Selbst*). Ya puede ser éste tan limitado y condicionado como él; en la convivencia se experimenta lo ilimitado y lo incondicionado.

Heidegger no sólo se desvía de la relación con un Incondicionado divino sino también de esa otra relación en la que un hombre experimenta incondicionalmente a otro que no es él y experimenta así lo Incondicionado. La Existencia de Heidegger es una Existencia monológica. Y ya puede el monólogo disfrazarse ingeniosamente de diálogo durante cierto tiempo, y una inédita capa tras otra del ser humano puede responder al llamamiento interior en forma que el hombre vaya de descubrimiento en descubrimiento y presuma estar experimentando, realmente, un "llamar" y un "oír"; ya le llegará la hora de la soledad descarnada, última, en la que la mudez del ser es invencible y las categorías ontológicas ya no se pueden aplicar a la realidad.

Cuando el hombre reducido a soledad no puede ya decir "Tú" al conocido Dios "muerto", lo que importa es que pueda dirigirse, todavía, al desconocido Dios vivo diciendo "tú", con toda su alma, a un hombre vivo conocido. Si ya no es capaz de esto, todavía le queda, sin duda, la ilusión sublime que le ofrece el pensamiento desvinculado, la de ser "él mismo" cerrado en sí, pero como hombre está perdido.

El hombre con Existencia "auténtica", en el sentido de Heidegger, el hombre que es "él mismo", que según Heidegger, constituye el fin de la vida, no es ya el hombre que vive realmente con el hombre sino el hombre que ya no puede vivir con el hombre, el hombre que sólo puede llevar una vida real en trato consigo mismo. Pero esto ya no es más que una apariencia de la vida real, un juego exaltado y tétrico del espíritu. Este hombre de hoy, este juego de hoy, han encontrado su expresión en la filosofía de Heidegger. Heidegger aísla el campo donde el hombre se relaciona consigo mismo de la totalidad de la vida, convirtiendo en absoluta, de este modo, la situación, condicionada por el tiempo, del hombre en soledad radical, pretendiendo fijar así la esencia de la humana existencia según las inspiraciones de una hora de pesadilla.

6

Parece contradecir a esto el que Heidegger nos diga que el ser del hombre, según su esencia, es un ser *en el mundo,* en un mundo en el que el hombre no está únicamente rodeado de cosas, que son sus "instrumentos", es decir, que él utiliza y aplica para "procurarse" lo que tenga que procurarse,

sino que también está rodeado de hombres, *con* los cuales él *es* en el mundo. Estos hombres no son, como las cosas, mero ser sino Existencias, como él mismo, es decir, un ser que se halla en relación consigo mismo y se sabe a sí mismo. Son para él, no objeto de "procuración", sino de "solicitud" y lo son por esencia, existencialmente, aun en los casos en que pasa por delante de ellos sin mayor preocupación, cuando no le importan y hasta cuando los trata con falta absoluta de contemplaciones. Por su esencia, son, además, objeto de su comprensión, ya que sólo mediante la comprensión de otros es posible el conocimiento. Así ocurre en la cotidianidad, que es de donde arranca Heidegger en una forma muy importante para él. Pero también en el nivel más alto, que Heidegger denomina el yo auténtico, el verdadero "uno mismo", o la resolución, mejor, la resolución para sí mismo, subraya Heidegger que no desgaja a la Existencia de su mundo, que no la aísla convirtiéndola en un yo que se cierne libremente. "La resolución, nos dice, lleva al yo hacia el ser, objeto de su procuración, entre los instrumentos y lo conduce a ser solícito con los demás." Y también: "Del genuino ser uno mismo (*Selbstsein*) de la resolución surge el genuino ser con los demás."

Parece, pues, que Heidegger reconociera como esencial la relación con los demás. Pero, en verdad, no es así. Porque la relación de "solicitud", que es la que tiene presente, no puede ser, *como* tal, ninguna relación esencial, puesto que no coloca la esencia de un hombre en relación directa con la de otro sino, únicamente, la ayuda solícita de uno con la deficiencia del otro, menesteroso de ayuda. Una relación semejante podría participar de esencialidad si representara el efecto de algo en sí esencial, como ocurre entre la madre y el niño;

claro que puede conducir al nacimiento de una relación esencial, pues entre el solícito y el objeto de su solicitud puede surgir una amistad o un amor genuinos. En el mundo la solicitud no surge, esencialmente, del mero ser con los otros, a que alude Heidegger, sino de relaciones esenciales, directas, enterizas, de hombre a hombre, ya se trate de aquellas relaciones fundadas objetivamente en la consanguinidad, ya de aquellas que proceden de la elección y pueden adoptar formas objetivas, institucionales o, como en el caso de la amistad, se sustraen a toda forma institucional pero se hallan, sin embargo, en contacto con lo hondo de la existencia.

De estas relaciones directas, que operan en la estructura de la sustancia de la vida, surge subsidiariamente el elemento de la solicitud, que luego se extiende, en formas únicamente objetivas e institucionales, fuera de las relaciones esenciales. Lo primordial, por lo tanto, en la existencia del hombre con el hombre no es la solicitud sino la relación esencial. Y no otra cosa ocurre si prescindimos del problema del origen y llevamos a cabo un puro análisis de la Existencia. En la mera solicitud del hombre, aunque se halle movido por la más fuerte compasión, permanece esencialmente encerrado en sí; se inclina, obrando, ayudando, hacia el otro, pero no por ello se rompen los límites de su propio ser; no abre al otro su "mismidad" sino que le presta su ayuda; tampoco espera en realidad ninguna reciprocidad, apenas si la desea, se mete, como si dijéramos, con el otro, pero no quiere que el otro se meta con él.

Mediante la relación esencial, por el contrario, se quebrantan de hecho los límites del ser individual y surge un nuevo fenómeno que sólo así puede surgir: un franqueamiento de ser a ser, que

no permanece siempre al mismo nivel sino que alcanza su realidad máxima en forma que diríamos puntiaguda, pero que, sin embargo, puede cobrar forma en la continuidad de la vida, una presencialización del otro no en la mera representación, ni tampoco en el mero sentimiento, sino en lo hondo de la sustancia, de suerte que, en lo recóndito del propio ser, se experimenta lo recóndito del otro ser; una coparticipación de hecho, no meramente psíquica sino óntica.

Cierto que se trata de algo que el hombre en el transcurso de su vida experimenta sólo por una especie de gracia, y muchos dirán que no tienen noticia de tal cosa; pero, aun cuando no se experimente, se da como principio constitutivo en la Existencia, porque su *falta,* con o sin conciencia de ella, determina esencialmente el género y la índole de la Existencia. Cierto también que a muchos se les ofrece en el curso de su vida una posibilidad con la que no cumplen existencialmente; tienen relaciones que no las convierten en realidad, es decir, no se franquean en ellas; disipan un material precioso, insustituible, que ya no podrán lograr de nuevo; viven sin vivir su vida. Pero también en este caso el incumplimiento irrumpe en la Existencia y la penetra en su capa más profunda. La "cotidianidad", en su parte obvia, apenas perceptible, pero accesible siempre al análisis existencial, se halla entreverada de lo "no cotidiano".

Pero ya hemos visto que, según Heidegger, el hombre, aun en la etapa más alta de ser "él mismo", no pasa más allá de un "ser solícito con los demás". La etapa que el hombre de Heidegger puede alcanzar es, precisamente, la del yo libre que, como subraya Heidegger, no se aparta del mundo sino que ahora es cuando está maduro y

resuelto a llevar una existencia justa en el mundo. Pero esta existencia madura y resuelta en el mundo no conoce la relación *esencial*. Quizá nos contestaría Heidegger que aun para el amor y la amistad sólo el yo que se ha hecho libre es realmente capaz. Pero como el ser "uno mismo" es aquí algo último, esto es, lo último adonde puede llegar la Existencia, no hay aquí posibilidad alguna para que podamos entender el amor y la amistad como relación esencial.

El yo hecho libre, él mismo, no vuelve las espaldas al mundo, pues su resolución comprende la de ser realmente en el mundo, de obrar en él, de actuar sobre él, pero comprende la creencia de que en este ser con el mundo se pudieran romper los límites del yo, y ni siquiera supone el deseo de que así ocurra. La Existencia culmina en el "ser uno mismo"; no existe para Heidegger ningún otro camino óntico por encima de éste. En la filosofía de Heidegger nada ha penetrado de aquello sobre lo que Feuerbach llamó la atención: que el hombre individual no lleva en sí la esencia del hombre, que la esencia del hombre se halla en la unidad del hombre con el hombre. Con Heidegger, el hombre individual lleva en sí la esencia del hombre y la trae a existencia cuando se convierte en un "resuelto" "él mismo". El "mismo" de Heidegger es un *sistema cerrado*.

7

"Cada quien, ha dicho Kierkegaard, sólo con mucho cuidado deberá entrar en tratos con los 'demás' y deberá hablar, esencialmente, sólo con Dios y consigo mismo." Este "deberá" lo dijo pensando en la meta y tarea que propone al hom-

bre: que llegue a ser "singular".* Al parecer, Heidegger propone al hombre la misma meta. Pero en Kierkegaard este hacerse "singular" no es más que el supuesto para entrar en relación con Dios: sólo después de haberse hecho "singular" puede el hombre entrar en esta relación.

El solitario de Kierkegaard es un sistema abierto, aunque sólo se abra a Dios. Heidegger no conoce semejante relación, y como tampoco conoce ninguna otra relación esencial, el llegar a "ser uno mismo" significa en él algo totalmente diferente que en Kierkegaard hacerse "singular". El hombre de Kierkegaard se hace "singular" para entrar en relación con lo Absoluto; el hombre de Heidegger se hace "él mismo", y no por algo, puesto que no puede sobrepasar sus límites: su participación en lo Absoluto, si es que existe para él, consiste en sus límites y en nada más. Heidegger habla de que el hombre se resuelve para ser "él mismo", pero este "mismo", para lo cual se resuelve, es, por esencia, cerrado.

La frase de Kierkegaard: "Cada cual debe hablar esencialmente sólo consigo mismo", aparece modificada. Pero también el "debe" queda eliminado en el fondo. Lo que quiere decir es: cada quien, sólo consigo mismo puede hablar esencialmente; lo que hable con los demás, no puede ser esencial, es decir, que la palabra no puede trascender la esencia de cada uno y colocarla en

* Así traducimos *Einzelne* para distinguirlo de *Einzige*, "único", distinción que encabeza un importante ensayo de M. Buber, que conocemos sólo en inglés. En él se habla de *The Unique One and the Single One*. Vid. M. Buber, *Between Man and Man* (Macmillan, 1948, Nueva York). Se trata de un concepto fundamental kierkegaardiano que los traductores ingleses han vertido diversamente, pero casi siempre por *individuo*, con indudable inexactitud. La traducción alemana —*Der Einzelne*— es versión precisa del danés *hiin Enkelte*.

otra esencia, una que surge precisamente entre los seres y en mitad de su relación esencial entre sí. Cierto que el hombre de Heidegger se halla remitido a ser-en-el-mundo y a la vida comprensiva y solícita con los otros; pero en todo lo esencial de la existencia, siempre que la Existencia se hace esencial, está solo. La preocupación y la angustia del hombre eran, en Kierkegaard, esencialmente preocupación por la relación con Dios y angustia por la falta de ella; en Heidegger la preocupación es, esencialmente, preocupación por llegar a ser "uno mismo" y la angustia, la de no alcanzar este logro. El hombre de Kierkegaard se halla con su preocupación y su angustia "solo delante de Dios", el hombre de Heidegger se halla, con su preocupación y su angustia, ante sí mismo, sólo ante sí mismo, y como en realidad de verdad no es posible mantenerse solo ante sí, se halla con su preocupación y su angustia delante de la nada.

El hombre de Kierkegaard tiene que renunciar a la relación esencial con otro para llegar a ser "singular" y entrar así en la relación del que es "singular" con lo Absoluto, y el mismo Kierkegaard renunció a la relación esencial a la que podía renunciar. Es lo que constituye el gran tema de sus obras y de sus diarios; el hombre de Heidegger no dispone de ninguna relación esencial a la que podría renunciar. En el mundo de Kierkegaard hay un "tú" dirigido a otros hombres, que es pronunciado con toda el alma, con todo el ser, si bien para decir a esos hombres de una manera directa (como lo hizo Kierkegaard con su novia mucho tiempo después de romper el compromiso) o indirecta (como lo hace muchas veces en sus libros) por qué se ha renunciado a la relación esencial con ellos; en el mundo

de Heidegger no existe semejante "tú", un "tú" verdadero que habla de ser a ser, con toda el alma. A los hombres con los que no se tiene más relación que la mera solicitud, no se les habla realmente de tú.

8

La "resolución" de la Existencia para llegar a ser "ella misma", representa en verdad su abroquelamiento definitivo —aunque se presente en formas humanas— frente a toda unión genuina con los demás y con lo otro. Esto lo vemos con mayor claridad si pasamos de la relación de la persona con individuos a su relación con la generalidad anónima, ésa que Heidegger personaliza llamándola *das Man* (el "Se"). También en esto le ha precedido Kierkegaard con su concepto de "multitud". La multitud en medio de la cual se encuentra el hombre cuando quiere ahondar en sí mismo, es decir, lo general, impersonal, sin rostro ni figura, lo término medio y nivelador, en fin, la multitud, que, según Kierkegaard, es la no-verdad. Por el contrario, el hombre que escapa de ella, que se sustrae a su influencia y se convierte en "singular", es, como tal "singular", la verdad. Porque, según Kierkegaard, no hay ninguna otra posibilidad para que el hombre se convierta en verdad humana, esto es, en verdad condicionada, que la de abordar la verdad absoluta o divina adentrándose en una relación decisiva con ella; pero esto sólo lo puede hacer siendo "singular", cuando se ha convertido en un ser personal con responsabilidad propia completamente independiente. Y uno se hace "singular" sustrayéndose a la multitud, que arrebata la responsabilidad personal o por lo menos la enerva.

Heidegger recoge el concepto de Kierkegaard y lo trabaja de la manera más sutil. Pero el llegar a ser "singular" o, como él dice, llegar a ser "uno mismo" ha perdido para él la finalidad de entrar en relación con la verdad divina y convertirse así en verdad humana. La hazaña vital del hombre que consiste en libertarse de la multitud, mantiene en Heidegger su carácter central pero pierde su sentido, que consiste en conducir al hombre más allá de sí mismo.

Casi con las mismas palabras de Kierkegaard dice Heidegger que *das Man* (el "Se") le arrebata en cada momento a la Existencia su responsabilidad. En lugar de hallarse recogida en sí misma, la existencia del ser humano se dispersa en el "Se". Tiene que encontrarse a sí misma. El poder del *das Man* actúa en forma que la Existencia se vacía por completo en él. La Existencia que sigue al *das Man* lleva a cabo una huida ante sí misma, ante su "poder ser ella misma", defrauda a su propia existencia. Unicamente la Existencia que se "rescata" de su disipación (por lo demás, una idea gnóstica con la que los gnósticos daban a entender la recolección y salvación del alma perdida en el mundo) en el *das Man* llega a ser "ella misma".

Hemos visto que Heidegger considera la etapa suprema no como aislamiento sino como resolución para ser-con-los-otros; también hemos visto que esta resolución no hace sino corroborar la relación de solicitud en un plano superior, pero no conoce ninguna relación esencial con los demás, ningún yo-tú con ellos que rompiera con los límites de "uno mismo". De todos modos, en la relación entre persona y persona se afirma también una relación que afecta a ese "mismo" liberado, la de solicitud, pero falta por completo la

referencia correspondiente a la relación con la pluralidad impersonal de los hombres. El *das Man* y todo lo que le corresponde, la "charla", la "curiosidad" y el "equívoco" que allí reinan y de los que participa el hombre caído en sus dominios, todo esto es puramente negativo, destructor de la "mismidad", y nada positivo ocupa su lugar; la generalidad anónima es rechazada como tal, pero no hay nada que la sustituya.

Lo que Heidegger dice sobre el *das Man* y la relación de la Existencia con él, es, en lo esencial, justo. También es justo que la Existencia tiene que desprenderse del *das Man* para llegar a ser "ella misma". Pero viene después algo sin cuya presencia lo que en sí es justo se convierte en lo contrario.

9

Hemos visto que Heidegger seculariza el "singular" de Kierkegaard, es decir, que corta la relación con lo Absoluto, que es "para" quien se hace uno el hombre de Kierkegaard, y que tampoco coloca en lugar de éste "para" ningún otro "para" mundano, humano. Con esto pasa de largo ante el hecho decisivo de que ese hombre que se ha hecho "uno", "él mismo", persona real, es el que puede tener una relación esencial completa con otro yo, una relación esencial que no se halla por debajo de la problemática de la relación de hombre a hombre, sino por encima de ella, puesto que abarca, sostiene y supera esta problemática.

La *gran* relación se da únicamente entre personas reales. Puede ser tan fuerte como la muerte, porque es más fuerte que la soledad, porque rompe con los límites de la soledad superior,

vence su ley férrea y coloca el puente que, por encima del abismo de la angustia cósmica, marcha de un yo a otro yo. Cierto que el niño aprende a decir tú antes de pronunciar el yo; pero a las alturas de la Existencia personal hay que poder decir verdaderamente "yo" para poder experimentar el misterio del "tú" en toda su verdad. El hombre que se ha hecho "uno mismo" está ahí, también si nos limitamos a lo intramundano, *para* algo, para algo se ha hecho "él mismo": para la realización perfecta del tú.

Mas ¿existe, a estas alturas, algo paralelo en la relación con la pluralidad de los hombres, o tendría Heidegger razón en este caso?

Lo que corresponde al tú esencial en este plano del "uno mismo" lo denomino yo, en la relación con una pluralidad de hombres, el "nosotros" esencial.[1]

El hombre que es objeto de mi mera solicitud no es ningún "tú" sino un "él" o un "ella". La multitud sin cara y sin nombre, en la que estoy sumergido, no es ningún "nosotros" sino un "Se" (*Das Man*).

Pero así como existe un "tú" existe un "nosotros".

Se trata de una categoría esencial en nuestro estudio, que es menester aclarar. No puede ser percibida, sin más, partiendo de las categorías sociológicas corrientes. Cierto que en cualquier clase de grupo puede surgir un "nosotros", pero no puede ser comprendido en razón, nada más, de la vida de ninguno de estos grupos. Entiendo por "nosotros" una unión de diversas personas independientes, que han alcanzado ya la altura

[1] Prescindo en este contexto del "nosotros" primitivo, con el que el esencial guardaría la misma relación que guarda el "tú" esencial con el "tú" primitivo.

de la "mismidad" y la responsabilidad propia, unión que descansa, precisamente, sobre la base de esta "mismidad" y responsabilidad propia y se hace posible por ellas. La índole peculiar del "nosotros" se manifiesta porque, en sus miembros, existe o surge de tiempo en tiempo una relación esencial; es decir, que en el "nosotros" rige la inmediatez óntica que constituye el supuesto decisivo de la relación yo-tú. El "nosotros" encierra el "tú" potencial. Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí "nosotros".

Como hemos dicho, ninguna clase especial de formación de grupos podría servir, sin más, como ejemplo del "nosotros" esencial, pero en varias de ellas se puede señalar, con exactitud, la variedad que favorece el nacimiento del "nosotros". Por ejemplo, en los grupos revolucionarios es más fácil que surja el "nosotros" cuando se trata de un grupo que se propone como misión suya un largo y callado trabajo despertador e ilustrador del pueblo, y en los grupos religiosos cuando persiguen una realización, nada patética y llena de espíritu de sacrificio, de su fe dentro de la vida. En ambos casos, bastaría la admisión de un solo miembro con afán de ostentación, que pretende destacarse por encima de los demás, para que se hiciera imposible el nacimiento o la subsistencia del "nosotros".

No sabemos ni en la historia ni en la actualidad de muchos casos del "nosotros" esencial, en primer lugar, porque es cosa rara, y también porque la formación de los grupos ha sido estudiada fijándose, sobre todo, en sus energías y en sus influencias, y no en su estructura interna, de la que, sin duda, depende en alto grado la dirección

de las energías y el género de las influencias, aunque no, a menudo, su ámbito visible y movible.

Para una mejor comprensión será conveniente recordar que, junto a las formas constantes del "nosotros" esencial, las hay también fugaces que merecen, sin embargo, nuestra atención. Podemos citar, por ejemplo, el caso que se produce a las veces con la ocasión de la muerte del caudillo destacado de un movimiento, que por unos días sus discípulos genuinos y sus colaboradores parecen unirse más estrechamente, dejan a un lado todos los impedimentos y dificultades internas y se muestran de una rara fecundidad o, por lo menos, conviven apasionadamente; o cuando, frente a una catástrofe que parece inminente, se concierta el elemento realmente heroico de una comunidad, que prescinde de toda charla y agitación banales, abriéndose unos a otros y anticipándose al poder vinculador de la muerte común con una breve vida también en común.

Pero también existen otras estructuras sorprendentes que abarcan a hombres que no se conocían hasta ahora, estructuras que parecen hallarse muy cerca del "nosotros" esencial. Una estructura semejante puede surgir bajo un régimen terrorista, cuando los adeptos de una concepción del mundo, combatida por aquél, y que no se conocieron hasta ahora, se sienten como hermanos y se reúnen no como partidarios sino en comunidad genuina.

Vemos, pues, que también en el plano de la relación con una multitud de hombres existe una relación esencial que acoge a los que llegaron al fondo de su ser propio, que sólo puede acoger verdaderamente a ellos. Éste es el campo donde el hombre se libera realmente del *das Man.* No es la separación lo que nos redime verdaderamente del "Se" sino la unión genuina.

10

Comparemos, en resumen, el hombre de Kierkegaard y el de Heidegger.

El hombre posee, de acuerdo con su carácter y con su situación, una triple relación vital. Puede llevar su índole y su situación a plena realización en la vida si convierte en esenciales todas sus relaciones vitales. Y podrá dejar en las sombras de lo irreal elementos de su índole y de su situación si sólo convierte en esenciales algunas de sus relaciones vitales mientras considera y trata a las demás como inesenciales.

Esta triple relación vital del hombre es: su relación con el mundo y las cosas, su relación con los hombres, tanto individual como pluralmente, y su relación con el misterio del ser, que penetra en aquellas otras relaciones pero que las trasciende infinitamente, misterio que el filósofo denomina lo Absoluto y el creyente Dios, pero que ni siquiera quien rechaza ambas denominaciones es capaz de eliminarlo realmente de su situación.

En Kierkegaard nos falta la relación con las cosas. No conoce las cosas más que como símbolos. En Heidegger es una relación técnica, de utilidad. Pero una relación puramente técnica no puede ser esencial, porque en ese caso no entra en la relación con todo el ser y toda la realidad de las cosas con las que tenemos tal relación sino, únicamente, su aplicabilidad para un fin determinado, su adecuación técnica. Una relación esencial con las cosas no puede ser otra sino aquella que contempla y se inclina hacia las cosas en su esencialidad. El hecho del arte sólo puede comprenderse a base de ambas relaciones. Pero tampoco en el caso de la existencia cotidiana re-

sulta verdadero que las cosas en ella sólo se nos den como instrumentos. Lo técnico no es más que lo fácilmente abarcable, fácilmente explicable, lo coordinado. Pero junto a eso y entre eso existe una múltiple relación con las cosas en su totalidad, en su independencia y ausencia de finalidad. El hombre que contempla un árbol no por eso es menos "cotidiano" que aquel que lo mira para saber con qué rama hará el mejor bastón. La primera manera de mirar pertenece a la constitución de la cotidianidad no menos que la segunda. (Además, se puede mostrar que tampoco genéticamente, en el desarrollo de la humanidad, lo técnico sea lo primero en el tiempo ni que eso que en su forma tardía se llama lo estético resulte temporalmente posterior.)

Kierkegaard tiene sus reservas en contra de la relación con los individuos porque mediante una relación esencial con los compañeros humanos se impide una relación esencial con Dios. En Heidegger, la relación con los individuos no es más que una relación de solicitud. Una relación meramente solícita no puede ser esencial; en una relación esencial, que abarca también la solicitud, lo esencial procede de otro campo, que falta por completo en Heidegger. Una relación esencial con otro individuo puede ser, únicamente, una relación directa de ser a ser, en la cual se rompe el hermetismo del hombre y se subrayan los límites de su propio ser.

La relación con la pluralidad sin rostro, sin figura, sin nombre, con la multitud, con el *das Man*, aparece en Kierkegaard, y también en Heidegger, que se apoya en él, como una situación de donde hay que salir para llegar al ser propio. Esto es verdad; ese "todo y nada" humano, anónimo, en que nos hallamos sumergidos, es de hecho

como un seno maternal negativo del que tenemos que salir a luz para llegar a ser en el mundo nosotros mismos, "uno mismo". Pero esto no es más que un lado de la verdad y, sin el otro, deja de serlo. La autenticidad y aguante del ser propio no puede corroborarse en el trato consigo mismo sino en el trato con todo lo otro, con toda la confusión de la multitud sin nombre. El yo genuino y eficaz enciende también en todas las ocasiones en que se pone en contacto con la muchedumbre la chispa del "ser propio", hace que el ser propio se junte al ser propio, provoca la oposición al *das Man*, funda la unión de "cada uno" con "cada uno", moldea con la estofa de la vida social la forma de la comunidad.

La tercera relación vital del hombre es con lo que, unas veces, se llama Dios, otras, lo Absoluto, otras el Misterio. Ya hemos visto que en Kierkegaard es la única relación esencial, mientras que falta por completo en Heidegger.

La relación esencial con Dios a que se refiere Kierkegaard tiene como supuesto previo, según vimos, que se renuncie a toda relación esencial con cualquier otra cosa, con el mundo, con la comunidad, con las personas. Se puede comprender como una resta que, reducida a una fórmula grosera, podría transcribirse así: Ser — (Mundo + Hombre) = O (es decir, objeto o partícipe de la relación esencial); surge al despreocuparse esencialmente de todo lo que no sea "Dios" y "yo". Pero un Dios al que se puede llegar únicamente mediante la renuncia a la relación con el ser entero, no puede ser el Dios del ser entero, que Kierkegaard pretende, no puede ser el Dios que ha creado a todos los seres y los sustenta y conserva todos a una; aunque la historia de lo creado abandonada a su suerte pueda calificarse de separa-

ción, la meta del camino no puede ser sino la unión, y ninguna relación esencial con este Dios puede estar fuera de esta meta. El Dios de Kierkegaard no puede ser sino un demiurgo, al que la creación se le ha desbordado y padece con ella, o un redentor ajeno a la creación, que entra en ella desde fuera y que se apiada de ella; ambas figuras son gnósticas. Entre los tres grandes meditadores de la soledad dentro del cristianismo, Agustín, Pascal y Kierkegaard, el primero se halla bajo el signo del gnosticismo, el tercero, quizá sin saberlo, roza en sus supuestos con la *gnosis;* sólo Pascal deja de tener que ver con ella, quizás porque procede de la ciencia y nunca se desprendió de ella, y la ciencia es compatible con la fe pero no con la gnosis, que pretende ser también verdadera ciencia.

La secularización filosófica de Kierkegaard por Heidegger tenía que renunciar a la concepción religiosa de una unión de "uno", con lo Absoluto, una unión en una relación recíproca real de persona a persona. Pero tampoco conoce ninguna otra forma de unión entre "uno" y lo Absoluto, o entre "uno" y el Misterio omnipresente del ser. Lo Absoluto encuentra su lugar en una esfera en la que penetra el yo en su relación consigo mismo, es decir, más allá de cualquier cuestión de un entrar en unión con ello. Y el misterio del ser que trasparece y se nos aparece en todo lo que es, Heidegger, que ha sido influido por el gran poeta de este misterio, Hölderlin, lo ha experimentado sin duda profundamente, pero no como aquel misterio que se presenta ante nosotros y nos exige que le entreguemos también lo último, tan arduamente conquistado, el reposo en el propio ser, que rompamos los límites del "yo mismo" y que salgamos al encuentro de la alteridad esencial.

11

Además de la triple relación vital del hombre existe todavía otra relación, con uno mismo. Pero no es una relación real como las otras, porque le falta para ello el supuesto previo necesario, la dualidad real. Por eso, tampoco puede ser elevada realmente al nivel de una relación vital esencial. Esta condición se pone de manifiesto en el hecho de que cada una de las tres relaciones vitales esenciales ha encontrado su perfección y transfiguración, la relación con las cosas en el arte, con los hombres en el amor, con el misterio en la vida religiosa, mientras que la relación del hombre con su propia Existencia y consigo mismo no ha encontrado semejante acabado y transfiguración y, seguramente, tampoco los puede encontrar. Acaso se podría argüir que la lírica significa semejante perfección y transfiguración de la relación del hombre consigo mismo. Pero, por el contrario, representa la poderosa negativa del alma a encontrar contento en el trato consigo misma. El poema nos dice que el alma, aun en los casos en que se demora consigo misma, no piensa en sí misma, sino en el ser que no es ella misma, y que el ser que no es ella misma la visita en su nido, la conmueve y le da contento.

En Kierkegaard esta relación cobra su sentido y su consagración por la relación con Dios. En Heidegger, es ella misma esencial y lo único esencial. Esto significa que el hombre sólo puede llegar a su Existencia auténtica como un sistema que es cerrado por lo que respecta a su comportamiento esencial. Frente a esto, la visión antropológica, que mira al hombre en su conexión con el ser, tiene que considerar que tal conexión es

realizable, en grado sumo, únicamente en un sistema abierto. Conexión no puede significar más que esto: conexión con la integridad de mi situación humana. La situación del hombre no puede ser despojada ni del mundo de las cosas, ni del de los demás hombres y la comunidad, ni tampoco del misterio que apunta más allá de un mundo y de otro pero también más allá de uno mismo. El hombre puede llegar a su propia Existencia únicamente si la relación total con su situación se tiñe de carácter existencial, es decir, si todos los modos de sus relaciones en la vida se hacen esenciales.

12

La cuestión de qué sea el hombre no puede ser contestada con la consideración única de la Existencia o "uno mismo", en cuanto tales, sino mediante la consideración de la conexión esencial de la persona humana con todo el ser y de su relación con todo ser. De la consideración de la Existencia o de "uno mismo", en cuanto tales, no resulta más que el concepto y el perfil de un ser espiritual casi espectral, que si es cierto que tiene los contenidos corporales de sus sentimientos fundamentales, de su angustia del mundo, de su preocupación existencial, de su culpa primaria, los tiene, sin embargo, en una forma nada corporal, extraña a todo lo corporal.

Este ser espiritual anida en el hombre, vive la vida de éste y se rinde cuenta a sí mismo de esta vida, pero no es el hombre, y nosotros estamos preguntando por el hombre. Si intentamos captar al hombre fuera de su conexión esencial con el resto del ser, entonces lo tendremos como animal degenerado, como le pasó a Nietzsche, o

como ser espiritual recortado, como le pasa a Heidegger. Únicamente cuando tratamos de abarcar la persona humana en toda su situación, en todas sus posibilidades de relación con todo lo que no es ella, únicamente entonces podemos captar al hombre. El hombre hay que entenderlo como el ser capaz de la triple relación vital y de elevar toda forma de relación vital al grado de lo esencial.

"Ninguna época, dice Heidegger en su obra *Kant y el problema de la metafísica,** ha sabido tantas y tan diversas cosas del hombre como la nuestra... Pero ninguna otra época supo, en verdad, menos qué es el hombre." En su otro libro, *El ser y el tiempo,*** ha tratado de proporcionarnos un saber sobre el hombre mediante el análisis de su relación consigo mismo. De hecho, ha llevado a cabo este análisis y, ciertamente, sobre la base de un aislamiento de una relación de todos los demás comportamientos esenciales del hombre. Pero así no se llega a saber lo que es el hombre sino a saber, nada más, cuál es el saledizo del hombre. Se podría decir también: a saber lo que el hombre es en el alero, lo que es el hombre que ha llegado al alero del ser. Cuando en mi juventud estudié a Kierkegaard sentí que su hombre era el hombre del saledizo. Pero el hombre de Heidegger ha dado un gran paso decisivo, desde Kierkegaard, en dirección al abismo, donde ya asoma la nada.

* Ed. española del Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

** Ed. española del Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

III

LA DOCTRINA DE SCHELER

1

El segundo intento importante, en nuestra época, que trata del problema del hombre como un problema filosófico independiente ha surgido también de la escuela de Husserl; nos referimos a la antropología de Max Scheler.

Es verdad que Scheler no ha ultimado su obra sobre el asunto, pero lo que él mismo publicó en forma de ensayos y conferencias con tema antropológico y lo que, sobre el particular, le ha sido publicado póstumamente, basta para que nos demos cuenta de cuál era su opinión sobre la materia y la podamos juzgar.

Scheler caracteriza con nitidez la situación antropológica inicial de nuestro tiempo: "Somos la primera época en que el hombre se ha hecho problemático, de manera completa y sin resquicio, ya que, además de no saber lo que es, *sabe*, también, *que no sabe*." Conviene, pues, en esta situación del problematismo extremo, comenzar con la captación sistemática de su ser. Scheler no trata, como Heidegger, de abstraerse de la concreción del hombre entero, tal como se da, para pasar a considerar únicamente su Existencia, es decir, su relación con su propio ser como lo único metafísicamente esencial. Le interesa la concreción íntegra del hombre, es decir, le interesa tratar de aquello que, a su parecer, distingue al

hombre de otros seres vivos pero en conexión con lo que tiene de común con ello, y tratarlo de manera que pueda ser reconocido, partiendo de lo común, por la separación que su carácter específico impone en esa comunidad.

Para un estudio semejante, la historia del pensamiento antropológico, en el sentido más amplio, lo mismo el filosófico que el prefilosófico y el extrafilosófico, que le preceden, es decir, "la historia de la autoconciencia del hombre", no puede tener, como lo reconoce con razón el propio Scheler, más que una significación introductoria. Por el camino de la explicación de todas las "teorías místicas, religiosas, teológicas y filosóficas del hombre", hay que acabar por liberarse de ellas. "Sólo si estamos decididos, dice Scheler, a hacer tabla rasa de todas las tradiciones sobre la cuestión, y dirigimos nuestra mirada, con el extrañamiento y el asombro más metódicamente extremados, hacia el ser llamado hombre, seremos capaces de lograr nociones sostenibles."

Éste es, realmente, el método filosófico genuino y que se recomienda especialmente ante un objeto que se ha hecho tan problemático. Todo descubrimiento filosófico consiste en destapar algo oculto por los velos fabricados con hilos de miles de teorías, y sin semejante destapamiento nos será imposible dominar el problema del hombre en esta hora tardía. Pero hay que ver si Scheler ha empleado con todo rigor el método que preconiza en sus estudios antropológicos. Ya veremos que no lo hace. Si, en lugar de estudiar al hombre real, Heidegger ha examinado una esencia y composición metafísica, una especie de homúnculo metafísico, también Scheler deja que en su estudio del hombre real interfiera una metafísica que, aunque ha sido elaborada por él

y tiene un valor propio, se halla, sin embargo, profundamente influida por Hegel y Nietzsche, por mucho que trate Scheler de deshacerse de su impronta. Pero una metafísica que se infiltra de tal suerte en la meditación, no puede menos de enturbiar la mirada, como lo hicieran las teorías antropológicas, que ya no puede dirigirse limpiamente, con aquella extremada enajenación y asombro, al ser que llamamos hombre.

De las dos influencias citadas hay que decir que sus trabajos antropológicos más antiguos se hallan más bien influidos por Nietzsche, mientras que los posteriores lo son por Hegel. A ambos, a Hegel y Nietzsche, ha seguido Scheler, como veremos, en su sobreestimación de la significación del tiempo para lo Absoluto. Cierto que Nietzsche nada quiere saber de lo Absoluto, todo concepto de Absoluto no es, para él, como le pasaba también a Feuerbach, más que un juego y reflejo del hombre mismo; sin embargo, al fijar el sentido del ser humano en su tránsito al "superhombre", establece como si dijéramos un absoluto relativo, el cual no tiene ya su contenido en un ser supratemporal sino en un devenir, en el tiempo. Pero Hegel, al que Scheler llega desde Nietzsche, hace que lo Absoluto cobre primeramente en el hombre y en su acabado la realización total y definitiva de su ser y conciencia propios; ve la esencia del espíritu del mundo en que "él mismo se produce", de que, en un "proceso absoluto", de una "marcha por etapas", que culmina en la historia universal, "se sabe y se realiza a sí mismo, a su verdad".

Partiendo de aquí es como hay que entender la metafísica de Scheler, que ha condicionado en alto grado su antropología en su forma última, en la que se habla del "fundamento de las cosas"

que "se va realizando a sí mismo en el decurso temporal del proceso cósmico" y del yo humano como "el lugar único de la divinización, accesible a nosotros, y que, al mismo tiempo, constituye una parte verdadera del proceso de esta divinización", de suerte que tal divinización se remite a él como él a ella. Con esto lo Absoluto o Dios es colocado en el tiempo, y se le hace dependiente de él en forma más radical que ocurriría con Hegel; Dios no es, sino que "deviene", está colocado en el tiempo, es realmente su producto, y aunque se nos hable de pasada de un ser supratemporal que no hace más que manifestarse en el tiempo, claro que, en una teoría con un Dios que deviene, no hay, en realidad, lugar para un ser semejante, pues no hay en ella, verdaderamente, ningún otro ser fuera del tiempo, en el que el devenir transcurre.

En modo alguno hay que confundir este supuesto fundamental de la metafísica de Scheler con la teoría de Heidegger acerca del tiempo como esencia de la Existencia humana y, con ello, de la existencia en general. Heidegger no hace más que referir la existencia al tiempo y no sobrepasa los límites de la existencia; pero Scheler permite que el ser mismo se disuelva en el tiempo. Heidegger calla acerca de la eternidad en la que la perfección *es*; Scheler la niega.

2

Scheler llegó a esta metafísica suya tardía después de un período de catolicismo en que profesó el teísmo. Todo teísmo es un género de aquella concepción de la eternidad en la cual el tiempo no puede ser más que la manifestación y el efec-

to de un ente perfecto y no, por el contrario, el origen y desarrollo de éste. Heidegger también procede de las proximidades del mismo teísmo cristiano, pero en tanto que él no hace más que distanciarse del teísmo, Scheler rompe abiertamente con éste.

Voy a referirme a un recuerdo personal porque me parece que su significación rebasa los límites de lo meramente personal. Como mi manera de pensar sobre las cosas supremas había sufrido un giro radical durante la primera Guerra Mundial, solía decirles a mis amigos, para darles a entender mi nueva situación, que me hallaba colocado sobre una "delgada arista". Quería decir con ello que no me paseaba sobre la ancha meseta de un sistema que comprende toda una serie de proposiciones seguras sobre lo Absoluto, sino que me sostenía en una biselada escarpa que se erguía sobre el abismo, sin poseer seguridad alguna de un saber expresable en proposiciones pero sí teniendo la certeza del encuentro con lo permanente oculto. Cuando unos años después de la guerra me encontré con Scheler, al que hacía tiempo que no veía —por entonces había roto ya con el pensamiento católico, pero yo no lo sabía— me sorprendió con la siguiente indicación: "Estoy muy cerca de su delgada arista." Me sorprendió porque, si algo no podía figurarme de Scheler, era que pudiera renunciar al pretendido saber sobre el fundamento del ser. Pero pronto me repuse y le contesté: "Esa arista está en un lugar distinto al que usted supone."

Porque, entretanto, le había comprendido: Scheler no se refería a aquella peligrosa estación mía, donde sigo desde entonces, sino que confundía esa posición desairada con una idea que, durante mucho tiempo, había albergado yo, y de la que

no estaba muy alejada su nueva filosofía acerca de un Dios en devenir. Desde 1900, creía yo, bajo la influencia de la mística alemana que va del maestro Eckhart hasta Angelus Silesius, en un protofundamento del ser, la divinidad sin nombre, impersonal, que viene a "nacer" en el alma humana, y después, bajo la influencia de la cábala tardía, en la doctrina según la cual el hombre puede alcanzar el poder de unir al Dios que se cierne sobre el mundo con su *shekinah* que habita en ese mundo. Así nació en mí la idea de una realización de Dios a través del hombre; me parecía el hombre como el ser mediante cuya existencia puede cobrar su carácter de realidad lo Absoluto que yace en su verdad. A esta idea mía se refería Scheler con sus palabras, me consideraba todavía como su exponente, pero hacía tiempo que se había apagado en mí. Él, por su lado, la exageraba mediante su concepto de "divinización". También durante la guerra había tenido él una experiencia decisiva que se tradujo en la convicción de la radical y esencial impotencia del espíritu.

3

Según Scheler el ser protoente, el fundamento del mundo, tiene dos atributos, el espíritu y el ímpetu. Ante esta duplicidad de atributos piensa uno en Spinoza, pero en éste se trata de sólo dos de entre una serie *infinita* de atributos, aquellos dos que nosotros conocemos, mientras que para Scheler radica en esta dualidad la esencia del ser absoluto; además, en Spinoza, los dos atributos, el pensamiento y la extensión, se hallan entre sí en una relación de perfecta unión, se corresponden y completan entre sí, mientras que en Scheler

los dos atributos, el espíritu y el ímpetu, se hallan entre sí en una relación de radical tensión, que sólo se relaja y acompasa en el proceso cósmico. En otras palabras: Spinoza funda sus atributos en una unidad eterna que trasciende infinitamente el mundo y el tiempo; Scheler —si no programáticamente sí de hecho—, limita el ser al tiempo y al proceso cósmico que tiene lugar en él.

Cuando, en Spinoza, nos volvemos del mundo a aquello que no es mundo, encontramos el sentimiento de una plenitud inabarcable, sobrecogedora, mientras que en Scheler, al hacer la misma operación, tropezamos con el sentimiento de una pobrísima abstracción, sí, con la sensación de vacío. Scheler, que en su lección sobre Spinoza habla de la "atmósfera de eternidad de la divinidad misma" que el lector de Spinoza aspira en "profundas bocanadas", ya no suministra a sus propios lectores una atmósfera semejante. En verdad, el hombre de nuestros días apenas si sabe algo, con un saber vivo, de una eternidad que sostiene y devora al tiempo entero, como el mar las ondas fugaces, aunque le esté todavía abierto un acceso al ser eterno gracias al contenido de eternidad de cada momento que sea vivido poniendo en juego en él la existencia entera.

Pero todavía en otro punto importante se distingue Scheler de Spinoza. Al segundo de sus atributos no lo designa, como Spinoza, con un término estático, como extensión, corporeidad, materialidad, sino con la designación dinámica de ímpetu. Lo que quiere decir que sustituye los dos atributos de Spinoza por los dos protoprincipios de Schopenhauer, la voluntad, a la que llama ímpetu, y la representación, a la que denomina espíritu.

4

En una observación pasajera, pero que resulta importantísima para la comprensión de su pensamiento, dice Scheler que el atributo espíritu del fundamento del ser podía ser designado, también, como *deitas* dentro de ese fundamento. La divinidad, por lo tanto, no es para él el fundamento del mundo sino, dentro de él, uno de los dos principios contrapuestos. Y, ciertamente, aquel entre los dos que, "como ser espiritual, no posee ningún poder o fuerza originales" y que, por lo tanto, tampoco puede ejercer ninguna acción creadora positiva. Frente a él tenemos el "omnipotente" ímpetu, la fantasía cósmica, cargada con infinidad de imágenes y que las lleva a convertirse en realidad, pero que, originalmente, es ciega para las ideas y valores espirituales. Para poder realizar la deidad con toda la riqueza de ideas y valores que se hallan latentes en ella, el fundamento del mundo tiene que "quitar el freno" al ímpetu, dejarlo en libertad e iniciar así el proceso cósmico. Pero como el espíritu no posee de por sí ninguna energía, sólo puede influir en el proceso cósmico poniendo delante de las archipotencias, de los impulsos vitales, las ideas, el sentido, dirigiéndolas y sublimándolas de ese modo hasta que, en un ascenso siempre creciente, confluyan espíritu e ímpetu, se espiritualice éste y se vitalice aquél.

El escenario decisivo de este proceso es el ser en el cual "el protoser comienza a saberse y a captarse a sí mismo, a comprenderse y a redimirse" y en el cual "comienza, de este modo, la divinización relativa": en una palabra, el hombre. "A través de él, el ser se convierte en un ser digno

de llamarse existencia divina en la medida en que realiza, en el hombre y a través del hombre, la deidad eterna en el ímpetu de la historia universal."

Este dualismo, sorbido en la filosofía de Schopenhauer, se reduce en definitiva a la idea gnóstica de dos dioses primeros, uno inferior, orientado hacia la materia y que crea el mundo, otro superior, puramente espiritual y que redime ese mundo. Sólo que en el pensamiento de Scheler ambos dioses se han convertido en atributos de un único fundamento del mundo.

No podemos decir que este fundamento del mundo sea Dios, ya que sólo contiene una *deitas* junto a un principio no divino, y que será Dios más tarde; pero se nos figura tan parecido al hombre como no importa qué otra imagen divina cualquiera: la copia transfigurada del hombre moderno. En este hombre la espera del espíritu y la de los impulsos han divergido con más fuerza que nunca; se da cuenta, con pavor, que el espíritu emancipado está amenazado de una desvitalización que lo haría impotente y estéril y que, por otro lado, los impulsos proscritos amenazan con destruir su alma; toda su preocupación se encamina al logro de la unidad, del sentimiento y de la expresión de la unidad y, ocupado profundamente consigo mismo, imagina el camino: cree encontrarlo dando rienda suelta a sus impulsos y esperando que su espíritu será capaz de canalizarlos. Pero se trata de un mal camino, porque el espíritu, tal como ahora lo tenemos, puede presentar a los impulsos ideas y valores pero ya no es capaz de hacerlos persuasivos. De todos modos, este hombre y su camino han sido transfigurados en el fundamento del mundo que nos presenta Max Scheler.

5

Esta noción scheleriana del fundamento del mundo nos remite, más allá de las influencias filosóficas en que se inspira, a su origen en la complexión anímica de nuestra época. Este origen le ha inoculado una contradicción profunda e insoluble. Las tesis fundamentales de Scheler, que se pueden comprender muy bien sobre la base de la experiencia que del espíritu tiene nuestra época, afirman que el espíritu, en su pura forma, está desprovisto de todo poder. Este espíritu impotente lo traslada al protoser como uno de sus atributos. De esta suerte, convierte una impotencia con la que se ha tropezado y que es un *resultado*, en una impotencia que anida en los orígenes del ser. Pero significa una contradicción interna de su concepción del fundamento del mundo que, en él, el espíritu sea radicalmente impotente.

El fundamento del mundo "quita el freno" al ímpetu para que vaya haciéndose el mundo y se realice así el espíritu en la historia de este mundo. Pero ¿con qué fuerza el fundamento del mundo había frenado el ímpetu y con qué fuerza lo desenfrenó? ¿Con qué fuerza si no es la de uno de sus dos atributos, el que tiende hacia la realización, la *deitas*, el espíritu? Porque el ímpetu no puede darse a sí mismo el poder que lo frene, y si tiene que ser desenfrenado habrá de serlo por aquel poder tan superior al suyo que pudo mantenerlo enfrenado. La concepción que tiene Scheler del fundamento del mundo requiere, precisamente, una sobrepotencia original del espíritu, una potencia tan fuerte que es capaz de frenar y desenfrenar todas las fuerzas dinámicas con las que marcha el mundo.

Podría objetarse que tal fuerza no es ninguna potencia propia positivamente creadora. Pero semejante objeción procede de una confusión entre potencia y fuerza, en la que el mismo Scheler incurre muchas veces. Los conceptos se forman a base de nuestras máximas experiencias de un cierto género, que reconocemos como recurrentes. Y nuestras experiencias máximas del poder no son las de una fuerza que produce cambios inmediatos, sino las de una capacidad de poner en movimiento semejantes fuerzas, en forma directa o indirecta. Carece de importancia que, para expresar la acción de este poder, empleemos la expresión positiva "poner en movimiento" o la negativa "quitar el freno" La elección que hace Scheler de las palabras encubre el hecho de que, también en su "fundamento del mundo", el espíritu posee el poder de poner las fuerzas en movimiento.

6

Dice Scheler que ante su tesis de la impotencia original del espíritu se disipa la idea de una "creación de la nada". Claro que se refiere al relato bíblico de la creación, sobre el cual una teología tardía fabricó la versión descarriada de una creación de la nada. El relato bíblico no conoce la idea de la nada: con ella se violaría el misterio de los comienzos. La épica babilónica de la creación del mundo hace que el dios Marduk pasme a la asamblea de dioses cuando conjura unas vestiduras de la pura nada; semejantes efectos mágicos son totalmente extraños al relato bíblico.

Eso que muy al principio llama, con una palabra que, en realidad, quiere decir "esculpir", la "creación" del cielo y de la tierra, queda del todo en

el misterio, en un proceso que tiene lugar por completo en el seno de la divinidad, y que la teología ulterior traduce falsamente sirviéndose del lenguaje de una mala filosofía y que la *gnosis* saca desde el misterio al mundo, sometiendo así lo alógico a la lógica que reina en el mundo como tal; pero en el principio hay también ya "espíritu", sin duda, algo muy diferente de un "ser espiritual", es decir, el origen de todo movimiento, tanto espiritual como natural, espíritu que se cierne sobre las "aguas", que están animadas de fuerzas germinales, ya que de ellas "brotarán en pululación" los seres vivos, y la creación mediante la palabra, de que se nos habla, no es distinta de la acción del espíritu que pone las fuerzas en movimiento. Hay fuerzas en acción y el espíritu tiene poder sobre ellas. También el "fundamento del mundo" scheleriano es uno más entre los innumerables intentos gnósticos que han tratado de despojar de misterio al Dios bíblico.

7

Pero volvamos del nacimiento del mundo a su existencia, del espíritu divino al nuestro, que nos es conocido por nuestra experiencia. ¿Qué pasa con él?

En el hombre, dice Scheler, se hace patente el atributo espiritual del ente "en la unidad concentrada de la persona que se recoge en sí misma". En la escala del devenir el protoser, mientras va construyendo el mundo, se va volviendo cada vez más hacia sí mismo para, "en etapas cada vez más altas y en dimensiones siempre nuevas, percatarse de sí mismo, y, por último, poseerse a sí por completo en el hombre". Pero el espíritu humano, en

el que culmina esta escala hegeliana, es también, como espíritu, originalmente sin poder; se hace con él porque consigue que los impulsos vitales le "suministren energía", es decir, que el hombre sublima su energía impulsiva en capacidad espiritual.

Scheler describe este proceso de modo que el espíritu empieza dirigiendo la voluntad, presentándole las ideas y los valores que deben ser realizados; la voluntad mata de hambre a los impulsos instintivos, interceptándoles las representaciones de que habrían menester para llegar a una *acción instintiva,* y en ese estado de voraz expectativa les presenta ante los ojos, como un cebo, las representaciones que corresponden a las ideas y a los valores, hasta que realizan el proyecto de la voluntad establecido por el espíritu.

¿Es que acaso este hombre, de cuya vida interior se nos presenta tal cuadro basado en los conceptos del moderno psicoanálisis, *es* realmente el hombre? ¿O no será, más bien, una cierta clase de hombre, ésa precisamente en la cual se han separado e independizado de tal modo las esferas del espíritu y de los impulsos, que aquél puede mostrar desde sus alturas a los impulsos el cebo magnífico de las ideas, al estilo como, en una leyenda gnóstica, las hijas de la luz se aparecen a los poderosos príncipes de los planetas para abrasarlos de amor y hacer que se desprendan de su fuerza luminosa?

8

Es posible que la descripción de Scheler se aplique a esos ascetas de la voluntad que llegan a la contemplación a través del ascetismo. Pero el as-

cetismo existencial de muchos grandes filósofos no se ha de entender de suerte que en ellos el espíritu arrebate a los impulsos la energía vital o se la canalice, sino que en la constitución radical de su existencia le ha sido atribuido al pensamiento un alto grado de potencia concentrada y una soberanía absoluta. Lo que en ellos ocurre entre el espíritu y los impulsos no es, como en el hombre de Scheler, un enfrentamiento en el que el espíritu despliega grandes recursos estratégicos y pedagógicos, ante los cuales los impulsos oponen al principio una resistencia violenta para acabar rindiéndose poco a poco, sino que se puede comparar, más bien, a la ejecución bilateral de un contrato primordial, que asegura para el espíritu la hegemonía indiscutible y que los impulsos cumplen en algunos casos a regañadientes pero, las más de las veces, muy a gusto.

No olvidemos que el tipo del asceta no es, como le parece a Scheler, *el* tipo fundamental del hombre espiritual. Donde con más claridad vemos esto es en el campo del arte. Si tratamos de comprender a hombres como Rembrandt, Shakespeare, Mozart partiendo de este tipo humano, observaremos que lo que caracteriza al genio artístico es, precisamente, que no necesita poseer un temple ascético. Siempre tendrá que llevar a cabo actos ascéticos de negación rotunda, de renuncia, de transformación interior, pero la genuina dirección de su vida espiritual no se basa en el ascetismo. No nos encontramos en tales casos con eternas negociaciones entre el espíritu y los impulsos; los impulsos escuchan al espíritu para no perder el enlace con las ideas, y el espíritu escucha a los impulsos para no perder el contacto con las potencias primeras. Cierto que la vida interior de estos hombres no se desliza en una

pura armonía, y hasta podemos decir que conocen mejor que nadie la tierra demoniaca de los conflictos. Pero equivaldría a una simplificación errónea y descarriante identificar los demonios con los impulsos; a menudo, presentan un rostro puramente espiritual. En estos tipos de hombre y, en general, en la vida de los grandes hombres las negociaciones auténticas y las decisiones de verdad no ocurren entre el espíritu y los impulsos sino entre espíritu y espíritu, entre impulsos e impulsos, entre una figura hecha de espíritu e impulso, y otra figura de la misma pasta. No es posible reducir el drama de una gran vida a la dualidad de espíritu e impulso.

No me parece bien que se trate de mostrar la esencia del hombre y de su espíritu partiendo del tipo del filósofo, de sus cualidades y experiencias, como lo hace Scheler. El filósofo es, sin duda, un tipo importante de hombre, pero representa, más bien, un caso bastante particular de la vida espiritual y no su forma fundamental. Pero ni a él mismo lo podríamos comprender partiendo de esa dualidad.

9

Scheler trata de hacernos patente la peculiaridad del espíritu, como un bien específico del hombre, a diferencia de la inteligencia técnica que el hombre comparte con los animales, sirviéndose del acto de ideación. Presenta este ejemplo: un hombre tiene un dolor en el brazo. La inteligencia pregunta cómo ha surgido este dolor y cómo podría ser eliminado, y contesta la pregunta con ayuda de la ciencia. El espíritu toma ese mismo dolor como un ejemplo de la condición esencial de que el mundo se halla impregnado

de dolor, interroga por la esencia del dolor mismo y, más arriba todavía, se pregunta cómo debe estar constituido el fundamento de las cosas para que sea posible algo como el "dolor en general". Esto es, el espíritu del hombre cancela el carácter de realidad del fenómeno dolor que el hombre ha experimentado, y no se limita, como creía Husserl, a suspender el juicio sobre la realidad efectiva del dolor y a tratarlo según su esencia, sino que elimina tentativamente toda la impresión de realidad, lleva a cabo el "acto, ascético en el fondo, de la desrealización" y se eleva así sobre el ímpetu vital aguijoneado por el dolor.

Dudo mucho que ni siquiera en el filósofo, por lo menos cuando parte con intención de descubrir el ser, el acto decisivo de la ideación ofrezca esa contextura. No se conoce la esencia del dolor alejándose el espíritu de él, arrellanándose, como si dijéramos, en un sillón para contemplar serenamente el espectáculo del dolor, como un ejemplo irreal; aquel cuyo espíritu se entretenga en este juego acaso coseche muchas ideas ingeniosas sobre el dolor pero jamás llegará a captar su esencia. El dolor es conocido en la medida en que es descubierto de hecho. Quiere decirse, que el espíritu no se queda fuera y no desrealiza sino que se lanza a fondo en este dolor real, se aposenta en él, se identifica con él, lo llena de espíritu, y entonces es cuando el dolor se le franquea en tal intimidad. No se logra conocimiento mediante la desrealización sino precisamente, penetrando en esta realidad concreta y con una penetración de tal índole que descubre la esencia en la entraña de esta realidad. Semejante penetración es para nosotros una penetración espiritual.

Nunca nos preguntamos de primeras, como supone Scheler, "qué es propiamente el *dolor mis*

mo, prescindiendo de que *yo* lo tengo *aquí* y *ahora*". No se prescinde. Precisamente, el dolor que yo tengo ahora, su ser mío, su ser ahora, su ser aquí, su ser así, es decir, la presencia completa de este dolor, es lo que me descubre la esencia del dolor mismo. Al contacto penetrante del espíritu, parece como si el dolor platicara con el espíritu en un lenguaje demoniaco.

El dolor y cualquier suceso real del alma, no es en modo alguno comparable a un espectáculo sino, más bien, a los misterios antiguos, cuyo sentido no conocía más que el iniciado, el que tomaba parte en la danza. El coloquio demoniaco en que el espíritu platica con el dolor en íntimo contacto, lo vierte aquél al lenguaje de las ideas. Pero esta versión tiene lugar en contraste y distanciamiento del objeto; ya antes ocurrió el acto decisivo del espíritu. La ideación primaria precede a la ideación que procede por abstracción.

Tampoco en el filósofo del pensamiento "contemplativo", en la medida en que el ser del mundo le ha autorizado a ser su vocero, es lo primero sino lo segundo. Lo primero es el descubrimiento de un ser en comunión con él, y tal descubrimiento es un acto eminentemente espiritual. Toda idea filosófica procede de semejante descubrimiento. Sólo aquel que, sumido en el fondo último del propio dolor, sin prescindir de nada de él, se pone en comunión dentro de su espíritu con el dolor del mundo, será capaz de conocer la esencia del dolor. Pero para que sea capaz de esto es menester una condición previa, a saber, que este hombre haya experimentado ya la hondura del dolor de otro ser realmente, es decir, no con la "compasión", que no penetra hasta el ser, sino con un amor grande; entonces es cuando se le hace transparente el propio dolor, en su

fondo último, dentro del dolor del mundo. Sólo la participación en la existencia de los seres vivos descubre el sentido en el fondo del propio ser.

10

Pero para enterarse mejor de lo que es el espíritu no basta con investigarlo allí donde se ha convertido ya en obra y en oficio; hay que buscarlo también donde es todavía *acontecimiento*. Porque el espíritu, en su realidad original, no es algo que es sino algo que *acontece*, mejor dicho, algo que no es esperado sino que ocurre de pronto. Obsérvese al niño, especialmente en esa edad en que ya abriga en su seno el lenguaje pero no todavía los bienes tradicionales almacenados en él. Vive en las cosas dentro del mundo de las cosas, con todo lo que nosotros, adultos, todavía conocemos y también con todo lo que ya no conocemos, con todo lo que nos ha sido desbaratado por los bienes de la tradición, por los conceptos, por lo que es fijo y seguro. De pronto, el niño empieza a contar, sigue contando, se sume en el silencio, vuelve a irrumpir de nuevo. ¿Cómo y qué nos cuenta el niño? No podríamos caracterizarlo más que de un solo modo; míticamente. Cuenta lo mismo, exactamente, que el hombre primitivo cuenta los mitos, que han surgido del sueño y de la visión en vigilia, de la experiencia y de la "fantasía" (¿acaso no es la fantasía, originalmente, un modo de experiencia?), fundidos en indisoluble unidad. Ahí tenemos al espíritu de pronto. Pero sin ningún "ascetismo" ni "sublimación" previos.

El espíritu se hallaba ya, por supuesto, en el niño antes de que comenzara a contar, pero no

en cuanto tal, no por sí sino ¡fundido con los "impulsos" y con las cosas! Ahora aparece él, independiente, en la *palabra*. El niño "tiene espíritu" cuando comienza a hablar, lo tiene puesto que quiere hablar. Antes de haber hablado, las imágenes míticas no estaban separadas, sino englobadas y amontonadas en la sustancia de la vida. Ahora están ahí, en la palabra. Porque el niño posee el *impulso espiritual* de la palabra surgen hacia fuera, cobran, a la vez, una conciencia independiente y expresión. El espíritu comienza como impulso, como impulso a la palabra, es decir, como el impulso a estar junto con los demás en un mundo de fluyente comunicación de imágenes que se dan y se reciben.

O podemos observar a un campesino de esos que existen todavía, aunque parecen haber desaparecido ya las condiciones sociales y culturales que lo hacen posible. Me refiero al campesino que, durante toda su vida, parecía no poder pensar más que en términos de finalidad y técnica, que siempre lleva en su cabeza el pensamiento de lo necesario para su economía y para la situación inmediata de la vida. Pero empieza a envejecer, y ya le cuesta trabajo llegar al nivel eficaz del hombre que era. Lo sorprendemos, ocioso, en un día de descanso, con la mirada perdida en las nubes, y si se le pregunta "¿qué haces?" responde, después de una pausa, que estaba pensando en el tiempo, pero nos damos cuenta de que no nos dice la verdad. De cuando en cuando, en forma inesperada, abre la boca para pronunciar una sentencia. Ya otras veces pronunció sentencias, pero eran casi siempre cosas sabidas, tradicionales, observaciones, entre amargas e irónicas, sobre "la marcha de las cosas", y algo parecido sigue diciendo ahora, sobre todo cuando las cosas le

salen mal, cuando ha experimentado la resistencia de las cosas —lo que Scheler considera como lo esencial en la experiencia del mundo—, es decir, cuando vuelve a probar de nuevo la contradicción que reina en el mundo. Pero, entre palabra y palabra, dice también otras que antes no se le oían, no conocidas por la tradición, y las dice con la mirada fija, a menudo como entre dientes, como si hablara para sí, y apenas si se las podemos pescar; está expresando sus ideas propias.

No hace esto cuando experimenta la resistencia de las cosas sino, por ejemplo, cuando el arado se hunde en la tierra con tanta blandura y tan hondo que parece que aquélla se le abre entrañablemente, o cuando la vaca ha parido con tanta facilidad que parece haber actuado como partera alguna potencia invisible. Es decir, que emite opiniones propias cuando ha experimentado la *gracia* de las cosas, cuando, a pesar de todas las resistencias, vuelve a experimentar que existe una participación del hombre en el ser del mundo. Es verdad que la experiencia de la gracia ha sido hecha posible por la experiencia de la resistencia y en contraste con ella; pero también ocurre en este caso que el espíritu surge de acuerdo con las cosas y de acuerdo con los impulsos.

11

En su primer ensayo antropológico que procede de su período teísta Scheler hace comenzar al verdadero hombre en el "buscador de Dios". Entre el animal y el *homo faber*, el que construye herramientas y máquinas, no hay más que una diferencia de grado; entre el *homo faber* y el hombre que comienza a ir más allá de sí mismo y a buscar a

Dios, existe una diferencia esencial. En sus últimos ensayos antropológicos, a los que ya no sirve de base el teísmo sino esa idea de un Dios en devenir, en lugar del hombre religioso tenemos al filósofo. Entre el *homo faber* y el animal, así nos habla ahora, no existe ninguna diferencia esencial, porque tanto la inteligencia como la capacidad de elección se pueden atribuir por igual a ambos. Únicamente mediante el principio del espíritu, superior, en absoluto, a toda inteligencia y fuera, en general, de todo lo que llamamos vida, se asegura el hombre su lugar peculiar en el cosmos. El hombre como ser vital es, "sin género de duda, un callejón sin salida de la naturaleza" pero "como posible 'ser espiritual' " representa la salida luminosa y magnífica de ese callejón. El hombre no es, por lo tanto, un ser en reposo, un *factum*, sino una posible dirección del proceso. Es casi lo mismo que Nietzsche dijo del hombre, sólo que, en lugar de la "voluntad de poderío", que convertiría al hombre en hombre genuino, tenemos al "espíritu". Pero, según Scheler, la determinación fundamental de un ser "espiritual" es su desprendibilidad existencial de lo orgánico, de la "vida", y de todo lo que pertenece a la "vida".

Esto que dice Scheler se aplica en cierta medida, con las esenciales limitaciones que señalé antes, al filósofo; pero no al ser espiritual del hombre en general y, sobre todo, no se aplica al espíritu como *acontecimiento*. En sus trabajos primeros y en los posteriores Scheler traza, respectivamente, dos líneas de demarcación diferentes a través de lo humano, pero ambas son insuficientes e intrínsecamente contradictorias. Si el hombre religioso es algo más que la actualización existencial de todo aquello que vive en todos

los hombres "no-religiosos" como necesidad sorda, como abandono balbuciente, como clamante desesperación, entonces es un monstruo; el hombre no comienza allí donde se busca a Dios sino allí donde se padece la lejanía de Dios sin saber de qué se padece. Y un hombre "espiritual" en el que se alberga un espíritu que no existe en ninguna otra parte, un espíritu que conoce el arte de despegarse de toda vida, no pasa de ser una curiosidad. Cuando el espíritu como oficio pretende ser algo esencialmente diferente que el espíritu como acontecimiento, ya no se trata del verdadero espíritu sino de un producto artificioso que ha usurpado su lugar.

El espíritu se halla repartido en chispas por todas las vidas, estalla en llamas en la vida de los que la llevan más intensa y, a veces, en algún lugar se levanta un gran incendio espiritual. Todo esto es *un* ser y *una* sustancia. No hay ningún otro espíritu que ése que se nutre de la unidad de la vida y de la unión con el mundo. Cierto que le ocurre a veces encontrarse separado de la unidad de la vida y sumido en una oposición abismática con el mundo, pero ni siquiera en el martirio de la existencia espiritual reniega el espíritu verdadero de su comunidad primordial con el ser entero, antes bien, la afirma contra los falsos representantes del ser, que la niegan.

12

El espíritu *como acontecimiento*, ese espíritu que descubrimos en el niño y en el campesino, nos da a entender claramente que no pertenece a su esencia, según cree Scheler, al nacer mediante la represión y la sublimación de los impulsos.

Como es sabido, estas categorías psicológicas las tomó Scheler del mundo conceptual de Sigmund Freud, entre cuyos méritos mayores está, sin duda, el de haberlas acuñado. Pero aunque estas categorías posean una validez general, el lugar central que Freud les atribuye, su significación dominante en toda la textura de la vida personal y social y, en especial, en el nacimiento y desarrollo del espíritu, no se funda en la naturaleza misma del hombre, sino, únicamente, en la situación e índole del hombre típico de hoy. Pero este hombre está enfermo, tanto en sus relaciones con los demás como en su propia alma. La significación central que en el sistema de Freud corresponde a la represión y a la sublimación es el resultado del análisis de un estado patológico y es valedera para semejante estado; las categorías son psicológicas pero su poder preponderante es un poder psicopatológico.

Es verdad que se podría demostrar que, sin embargo, su significación es valedera no sólo para nuestra época sino también para otras que le son afines, a saber, para las épocas que acusan una patología parecida, para los tiempos de crisis como es el nuestro; pero no conozco en la historia ninguna crisis tan honda y tan amplia como la nuestra, y de aquí la importancia mayor que corresponde hoy a estas categorías.

Si tratáramos de compendiar nuestra crisis en una fórmula, la podríamos llamar una crisis de la confianza. Ya hemos visto cómo se suceden en la historia épocas en que el ser humano goza de seguridad en el cosmos con épocas de inseguridad, pero en estas últimas subsiste todavía, casi siempre, una seguridad social, el sentirse conllevados por una pequeña comunidad orgánica que vive en una comunidad real; la confianza que rei-

na dentro de esta comunidad compensa la inseguridad cósmica, presta cohesión y seguridad. Allí donde reina la confianza, muchas veces el hombre tiene que acomodar sus deseos a los mandatos de la comunidad, pero no se ve forzado a reprimirlos en tal grado que esta represión llegue a cobrar una significación dominante en su vida; esos deseos se funden en diversos modos con las necesidades de la comunidad, cuya expresión son sus mandatos. Claro que para que esta fusión pueda tener realmente lugar es menester que dentro de la comunidad todos vivan realmente con todos, que reine en ella, por consiguiente, una confianza no impuesta ni imaginada, sino genuina y elemental. Cuando la comunidad orgánica se va desintegrando por dentro y la desconfianza se convierte en el tono fundamental de la vida entonces es cuando la represión adquiere valor preponderante. La espontaneidad de los deseos es sofocada por la desconfianza, todo se torna o puede tornarse en hostil a uno, no se experimenta ninguna concordancia entre los propios anhelos y los de los demás, porque no existe ninguna fusión o reconciliación verdadera en aquello de que tiene necesidad una comunidad conllevadora y los deseos sofocados reculan desesperados al cubil del alma.

Entonces cambian también las vías del espíritu. La manera como antes solía surgir era, esencialmente, la de un rayo que desciende de las alturas como manifestación concentrada de la totalidad de los hombres. Pero ahora no existe una totalidad humana que tenga la fuerza y el coraje de manifestarse; para lograr espíritu es menester, antes, sublimar la energía de los impulsos reprimidos, y las marcas de su nacimiento ya no le abandonan al espíritu, al que no le será posible

afirmarse más que en una acalambrada enajenación frente a los impulsos. La separación entre espíritu e impulsos es, en este caso, como en tantos otros, la consecuencia de la separación entre hombre y hombre.

13

Frente a la opinión de Scheler hay que decir que el espíritu es, en su origen, pura potencia, el poder del hombre para captar el mundo en imagen, en música y en concepto, gracias a una íntima participación en él y a una lucha, también, con él, como si dijéramos, cuerpo a cuerpo.

La condición primera es la participación íntima del hombre en el mundo, íntima tanto en guerra como en paz. Todavía no existe el espíritu como ser particular pero se esconde ya en la fuerza de la participación primitiva y concentrada. El espíritu como ser particular aparece con el afán creciente que, no contento con sentir el mundo al luchar o jugar con él, pretende ya captarlo, surge con la pasión que trata de ordenar en el cosmos el caos experimentado. En el parpadeo deslumbrador de la luz va dibujándose la imagen, con el alboroto salvaje de la tierra se forma el cántico, en medio de la bárbara confusión de todas las cosas emerge el concepto. Así nace el espíritu como espíritu.

Pero no debemos imaginarnos una etapa primordial del espíritu en la que éste no querría manifestarse: la imagen puja por ser pintada en el techo de la caverna y ya la mano siente el hormigueo creador, el cántico pugna por ser cantado y ya cuaja en la garganta. El caos es domeñado por la forma. Pero la forma pide ser percibida por otros que no son quien la produjo: la imagen es

mostrada con entusiasmo, el bardo canta con pasión para sus oyentes. No es posible separar el impulso hacia la forma del impulso de la palabra. A través de su participación en el mundo, llega el hombre a participar en las almas. El mundo es ligado, ordenado, ahora es cuando se convierte en un mundo del que se puede hablar entre los hombres. Y de nuevo el espíritu es puro poder; con los ademanes y las palabras doblega el hombre de espíritu la resistencia de los amigos del caos y ordena la comunidad. La impotencia del espíritu, que Scheler considera como original, es siempre circunstancia acompañante de la desintegración de la comunidad.

Ya la palabra no es escuchada, no plasma ni ordena lo humano, el espíritu no encuentra acceso a las almas y se despega, se separa de la unidad de la vida y se refugia en su torre almenada, que es el cerebro. Hasta entonces, el hombre había pensado con todo el cuerpo y hasta con las yemas de los dedos, de aquí en adelante no piensa más que con el cerebro. Ahora es cuando Freud tiene delante el objeto de su psicología y Scheler el de su antropología: el hombre enfermo, separado del mundo y escindido en espíritu e impulso. Mientras sigamos figurándonos que este hombre enfermo es *el* hombre, el hombre normal, el hombre en general, no habrá manera de aliviarlo.

Tengo que dar término a la exposición y crítica de la antropología de Scheler. Habría que mostrar, en un estudio genético, que la diferencia esencial entre el hombre y el animal, la que fundamenta el ser del hombre, no es su separación de la unión, a través del impulso, con las cosas y los seres, sino, por el contrario, su nueva manera distinta de inclinarse hacia las cosas y los seres. Habría que poner de manifiesto que no es lo

técnico, común al animal, y al hombre, aquello primario a partir de lo cual se destaca el hombre, sino que la primitiva técnica peculiar al hombre, la invención de instrumentos duraderos adaptados a sus fines y capaces de una aplicación constante, ha sido hecha posible por la relación nueva que el hombre guarda con las cosas como con algo que se contempla, que es independiente y duradero. Igualmente, habría que demostrar que en la relación con los demás hombres no es lo instintivo lo primitivamente determinante a partir de lo cual el hombre se eleva después en la lucha del espíritu con los impulsos, sino que lo humano comienza en conexión con un inclinarse hacia los hombres como personas que, con descuido de una necesidad cualquiera, son independientes y duraderas, y que el origen del lenguaje sólo se puede comprender gracias a una inclinación de este tipo.

Tanto en un caso como en otro tenemos claramente una unidad de espíritu y de impulso, la formación de nuevos impulsos espirituales. Y ni en un caso ni en otro es posible captar la esencia del hombre partiendo de lo que ocurre en el interior del individuo, partiendo de la autoconciencia —lo que Scheler considera como la diferencia fundamental entre el hombre y el animal— sino arrancando de la peculiaridad de sus relaciones con las cosas y los seres.

IV

PERSPECTIVAS

HEMOS VISTO, al examinar dos ensayos importantes de nuestro tiempo, que una antropología individualista que no se ocupa esencialmente más que de la relación de la persona humana consigo misma, de las relaciones entre el espíritu y los impulsos dentro de ella, etc., no puede llevarnos a un conocimiento de la esencia del hombre. La cuestión de Kant "¿Qué es el hombre?", de cuya historia y efectos he tratado en la primera parte, no puede ser resuelta, si es que cabe resolverla, partiendo de la consideración de la persona humana en cuanto tal, sino, únicamente, considerándola en la totalidad de sus relaciones esenciales con el ente. Sólo el hombre que realiza en toda su vida y con su ser entero las relaciones que le son posibles puede ayudarnos de verdad en el conocimiento del hombre. Y como, según hemos visto, la cuestión de la esencia del hombre se le presenta con toda su hondura al hombre que se encuentra en soledad, el camino para la respuesta lo buscaremos en el hombre que logra sobrepasar la soledad sin padecer, por ello, en la fuerza indagadora que aquélla le prestó.

Con esto hemos dicho que al pensamiento humano se le plantea una tarea *nueva* con referencia a la vida. Y nueva precisamente en su *referencia a la vida*. Porque exige que el hombre que quiera conocerse a sí mismo se sobreponga a la tensión de la soledad y a la llaga viva de su problemática para que entre, a pesar de todo, en una vida reno-

vada con su mundo y se ponga a pensar a partir de esta situación. Para esto se presupone, claro está, que, no obstante las extraordinarias dificultades, comienza de verdad un nuevo proceso de superación de la soledad, en vista del cual se puede percibir y formular aquella tarea intelectual a que nos referíamos. Claro es que en este punto de la marcha humana en que nos encontramos, no es posible que un proceso semejante sea operado únicamente por el espíritu pero, en cierto grado, el conocimiento servirá para promoverlo. Correspóndenos aclarar esto en sus líneas generales.

La crítica del método individualista suele partir, generalmente, de la tendencia colectivista. Pero si el individualismo no abarca más que una parte del hombre, así le ocurre también al colectivismo: ninguno de los dos se encamina a la integridad del hombre, al hombre como un todo. El individualismo no ve al hombre más que en relación consigo mismo, pero el colectivismo no ve al *hombre*, no ve más que la "sociedad". En un caso el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto.

Ambas concepciones de la vida, el individualismo moderno y el colectivismo moderno, por muy diferentes que sus otras causas puedan ser, son, en lo esencial, el resultado a la manifestación de una situación humana pareja, sólo que en etapas diferentes. Esta situación se caracteriza, gracias a la confluencia de una doble falta de hogar, el cósmico y el social, y de una doble angustia, la cósmica y la vital, como una complexión solitaria de la Existencia, en un grado que, posiblemente, jamás se dio antes. La persona humana se siente, a la vez, como hombre que ha sido expuesto por la naturaleza, como un niño expósito, y como persona aislada en medio del alboroto del mundo

humano. La primera reacción del espíritu al conocer la nueva situación inhóspita es el individualismo moderno, el colectivismo es la segunda.

En el individualismo la persona humana se empeña en afirmar esta situación, en revestirla de una meditación positiva, de un *amor fati* universal; se esfuerza por levantar la ciudadela de un sistema de vida en el que la idea declara que desea acoger la realidad tal como es. Por lo mismo que es expuesto por la naturaleza, el hombre se siente individuo de un modo tan radical como ningún otro ser en el mundo y acepta su ser expósito por lo mismo que significa su individualidad. Y también acepta su soledad como persona, porque únicamente la mónada en medio de otras mónadas puede sentirse como individuo en forma extremada y ensalzar tal estado. Para salvarse de la desesperación que le amenaza en esta soledad, el hombre busca la salida de glorificarla. El individuo moderno posee, esencialmente, un fundamento imaginario. Este carácter imaginario representa su talón de Aquiles, porque la imaginación no alcanza a dominar de hecho la situación dada.

La segunda reacción, el colectivismo, se produce en lo esencial como consecuencia del fracaso de la primera. La persona humana pretende esta vez sustraer su destino a la soledad, tratando de sumergirse por completo en uno de los modernos grupos compactos. Cuanto más compacto, más cerrado y más potente sea este grupo, en tanto mayor grado se sentirá libre de ambas formas de intemperie, la social y la cósmica. Ya no hay motivo alguno para la angustia vital, puesto que basta con acomodarse en la "voluntad general" y abandonar la responsabilidad propia ante la existencia, que se ha hecho demasiado compli-

cada, en manos de la responsabilidad colectiva, que se muestra a la altura de todas las complicaciones. Y tampoco hay motivo ya para ninguna angustia cósmica, porque en lugar del universo, que se ha hecho tan inhóspito que ya no permite, por decirlo así, celebrar ningún contrato con él, tenemos a la naturaleza tecnificada, que ésa sí que la sociedad ha dominado o parece que podrá dominar. La colectividad asume la seguridad total. Esto ya no es imaginario, aquí rige una espesa realidad, lo general mismo parece que se ha hecho real, pero, en su esencia, el colectivismo moderno está afectado por la ilusión. Se ha establecido el contacto fundente de la persona con el "todo", que abarca la masa de los hombres y funciona con tanta seguridad, pero ningún contacto ha tenido lugar de hombre a hombre. El hombre en colectividad no es el hombre con el hombre. No se libra a la persona de su aislamiento unciéndola a otras vidas; el "todo", que reclama la totalidad de cada uno, se encamina consecuentemente, y con éxito, a reducir, neutralizar, desvalorizar, despojar de todo aviso de santidad a cualquier unión entre seres vivos. Se tritura o se insensibiliza, cuando menos, toda faceta sensible del ser personal que anhele el contacto con otros seres. No se supera el aislamiento de los hombres, lo único que se hace es sofocarlo. Es reprimido el afán de conocerse a sí mismo, pero la situación efectiva opera incoercible en el fondo y cobra secretamente una cruel potencialidad que se pondrá de manifiesto el día en que se disipe la ilusión. El colectivismo moderno es la última barrera que ha levantado el hombre antes de encontrarse consigo mismo.

El encuentro del hombre consigo mismo, sólo posible y, al mismo tiempo, inevitable, una vez

acabado el reinado de la imaginación y de la ilusión, no podrá verificarse sino como encuentro del individuo con sus compañeros, y tendrá que realizarse así. Unicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador.

Es claro que un acontecimiento semejante no puede producirse más que como un sacudimiento de la persona como persona. En el individualismo, la persona, a causa del vencimiento nada más que imaginario de su situación fundamental, se halla montada en la ficción, por mucho que crea o pretenda creer que se está afirmando como persona en el ser. En el colectivismo, al renunciar a la decisión y resolución personal directa, renuncia a sí misma. En ambos casos, es incapaz de irrumpir en el otro: sólo entre personas auténticas se da una relación auténtica.

No obstante todos los intentos de galvanización, el tiempo del individualismo pasó ya. El colectivismo se halla, por el contrario, en la cima de su desarrollo, aunque ya se muestran aquí y allá algunos signos de relajamiento. No queda más remedio que la rebelión de la persona por la causa de la libertad de la relación. Veo asomar por el horizonte, con la lentitud de todos los acontecimientos de la verdadera historia humana, un descontento tan enorme cual no se ha conocido jamás. No se tratará ya, como hasta ahora, de oponerse a una tendencia dominante en nombre de otras tendencias, sino de rebelarse contra la falsa realización de un gran anhelo, el anhelo de la comunidad, el anhelo de su realización auténtica. Se luchará contra la imagen deformada y por la

forma pura, tal como ha sido contemplada por generaciones humanas llenas de fe y de esperanza.

Estoy hablando de acciones vivas, pero la única manera de traerlas a vida es por medio del conocimiento vivo. Su primer paso ha de consistir en desbaratar una falsa alternativa que ha abrumado al pensamiento de nuestra época, la alternativa entre individualismo y colectivismo. Su primera indagación se enderezará a la búsqueda de la alternativa "genuina" excluida; y por alternativa "genuina" excluida no hay que entender ni una idea que se pueda reducir a esas otras dos ni tampoco una mera componenda ecléctica entre ellas. La vida y el pensamiento se hallan ante la misma problemática. Así como la vida cree falsamente que tiene que escoger entre individualismo y colectivismo, así también el pensamiento opina, falsamente, que tiene que escoger entre una antropología individualista y una sociología colectivista. La excluida alternativa "genuina", una vez que se dé con ella, nos mostrará el camino.

El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra

espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre; pero, siguiendo su camino, el hombre no sólo se despliega sino que también se encoge y degenera. Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del "entre". Constituye una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes. De aquí puede salir esa "excluida alternativa genuina" de que hablábamos.

Para llegar a la intuición sobre la que montar el concepto del "entre" tendremos que localizar la relación entre personas humanas no como se acostumbra en el interior de los individuos o en un mundo general que los abarque y determine sino, precisamente y de hecho, en el "entre". No se trata de una construcción auxiliar *ad hoc* sino del lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas; y si hasta ahora no ha llamado particularmente la atención se debe a que, a diferencia del alma individual y del mundo circundante, no muestra una continuidad sencilla sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos; de ahí que lo que de derecho le correspondía se haya atribuido, sin la menor cavilación, a los elementos continuos alma y mundo.

Una conversación de verdad (esto es, una conversación cuyas partes no han sido concertadas de antemano sino que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su inter-

locutor y provoca en él una respuesta imprevista), una verdadera lección (es decir, que no se repite maquinalmente, para cumplir, ni es tampoco una lección cuyo resultado fuera conocido de antemano por el profesor, sino una lección que se desarrolla con sorpresas por ambas partes), un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación; en todos estos casos, lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, "entre" los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso. "Algo me pasa", y cuando digo esto me refiero a algo concreto que puede distribuirse, exactamente, entre el mundo y el alma, entre el proceso "exterior" y la impresión "interna", pero cuando yo y otro (empleando una expresión forzada pero que difícilmente podríamos mejorarla con una perífrasis) "nos pasamos el uno al otro", la cuenta no se liquida como en el caso anterior, queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial.

Podemos captar este hecho en sucesos menudos, momentáneos, que apenas si asoman a la conciencia. En la angustia mortal de un refugio contra bombardeos, las miradas de dos desconocidos tropiezan unos instantes, en una reciprocidad como sorprendida y sin enganche; cuando suena la sirena que anuncia el cese de la alarma, aquello ya está olvidado y, sin embargo, "ocurrió" en un ámbito no más grande que aquel momento. En la sala a oscuras, se establece entre dos oyentes desconocidos, impresionados con la misma pureza y la misma intensidad por una melodía de

Mozart, una relación apenas perceptible y, sin embargo, elementalmente dialógica, que cuando las luces vuelven a encenderse apenas si se recuerda. Hay que guardarse muy bien de meter motivos afectivos para la comprensión de semejantes acontecimientos fugaces pero consistentes: lo que ocurre en estos casos no está al alcance de los conceptos psicológicos porque se trata de algo óntico. Desde estos sucesos menores, que ofrecen una presencia tan fugaz, hasta el patetismo de la tragedia pura, irremisible, en la cual dos hombres de caracteres antitéticos, envueltos en una situación vital común, se revelan uno a otro, con una rotunda claridad sin palabras, el antagonismo irreconciliable de sus existencias... En toda esta nutrida escala, la situación dialógica es accesible sólo ontológicamente. Pero no arrancando de la óntica de la existencia personal ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello que, trascendiendo a ambas, se cierne "entre" las dos. En los momentos más poderosos de la dialógica, en los que, en verdad, "la sima llama a la sima", se pone en evidencia que no es lo individual ni lo social sino algo diferente lo que traza el círculo en torno al acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el "filo agudo" en el que el "yo" y el "tú" se encuentran se halla el ámbito del "entre".

Esta realidad, cuyo descubrimiento se ha iniciado en nuestra época, marcará en las decisiones vitales de las generaciones venideras el camino que conduce más allá del individualismo y del colectivismo. Aquí se anuncia la alternativa excluida cuyo conocimiento ayudará a que el género humano vuelva a producir personas auténticas y a fundar comunidades auténticas.

Para la ciencia filosófica del hombre, esta reali-

dad nos ofrece el punto de partida desde el cual podemos avanzar, por un lado, hacia una comprensión nueva de la persona y, por otro, hacia una comprensión nueva de la comunidad. Su objeto central no lo constituye ni el individuo ni la colectividad sino el hombre con el hombre. Únicamente en la relación viva podremos reconocer inmediatamente la esencia peculiar al hombre. También el gorila es un individuo, también una termitera es una colectividad, pero el "yo" y el "tú" sólo se dan en nuestro mundo, porque existe el hombre y el yo, ciertamente, a través de la relación con el tú. La ciencia filosófica del hombre, que abarca la antropología y la sociología, tiene que partir de la consideración de este objeto: el hombre con el hombre. Si consideramos al individuo en sí, entonces llegaremos a ver tanto del hombre como vemos de la luna; sólo el hombre con el hombre es una imagen cabal. Si consideramos la totalidad en sí, entonces veremos tanto del hombre como vemos de la Vía Láctea; sólo el hombre con el hombre es una forma perfilada. Si consideramos el hombre con el hombre veremos, siempre, la dualidad dinámica que constituye al ser humano: aquí el que da y ahí el que recibe, aquí la fuerza agresiva y ahí la defensiva, aquí el carácter que investiga y ahí el que ofrece información, y siempre los dos a una, completándose con la contribución recíproca, ofreciéndonos, conjuntamente, al hombre. Ahora podemos dirigirnos al individuo y reconocerlo como el hombre según sus posibilidades de relación; podemos dirigirnos a la colectividad, y reconocerla como el hombre según su plenitud de relación. Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta "¿Qué es el hombre?" si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya

dialógica, en cuyo "estar-dos-en-recíproca-presencia" se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del "uno" con el "otro".

ÍNDICE

BREVIARIOS PUBLICADOS

ARTE

6. A. Salazar, *La danza y el ballet*
9. Juan de la Encina, *La pintura italiana del Renacimiento*
17. H. Velarde, *Historia de la arquitectura*
26. A. Salazar, *La música*
29. G. Sadoul, *Las maravillas del cine*
31. J. N. Forkel, *Juan Sebastián Bach*
37. A. H. Brodrick, *La pintura prehistórica*
45. G. Baty y R. Chavance, *El arte teatral*
48. Juan de la Encina, *La pintura española*
54. W. H. Hadow, *Ricardo Wagner*
59. E. Mâle, *El arte religioso*
65. J. Romero Brest, *La pintura europea contemporánea*
68. J. C. Paz, *La música en los Estados Unidos*
72. M. Steinitzer, *Beethoven*
78. J. y F. Gall, *La pintura galante*
80. W. Worringer, *Abstracción y naturaleza*
87. G. Barthel, *El arte alemán*
95. P. Westheim, *El grabado en madera*
99. A. H. Brodrick, *La pintura china*
101. A. Copland, *Cómo escuchar la música*
109. G. Sadoul, *Vida de Chaplin*
115. B. Berenson, *Estética e historia en las artes visuales*
117. A. Salazar, *La música orquestal en el siglo xx*
127. H. Read, *Imagen e idea*
133. L. Réau, *El arte ruso*
148. J. Bal y Gay, *Chopin*
165. D. Paulme, *Las esculturas del África negra*
170. G. Dorfles, *El devenir de las artes*

LITERATURA

1. C. M. Bowra, *Historia de la literatura griega*
4. R. G. Escarpit, *Historia de la literatura francesa*
7. G. Murray, *Eurípides y su época*
24. L. L. Schücking, *El gusto literario*
33. A. Millares Carlo, *Historia de la literatura latina*
41. J. Pfeiffer, *La poesía*
46. J. Middleton Murry, *El estilo literario*
53. J. L. Borges y D. Ingenieros, *Antiguas literaturas germánicas*
56. J. Torri, *La literatura española*
73. H. Peyre, *¿Qué es el clasicismo?*
79. H. Straumann, *La literatura norteamericana en el siglo xx*
89. E. Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana: I. La Colonia. Cien años de república*
96. E. Sapir, *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*

100. A. Reyes, *Trayectoria de Goethe*
106. W. J. Entwistle y E. Gillett, *Historia de la literatura inglesa*
112. D. Keene, *La literatura japonesa*
125. J. L. Borges, *Manual de zoología fantástica*
139. G. Bachelard, *El aire y los sueños*
144. H. Levin, *James Joyce*
149. J. Torres Bodet, *Balzac*
153. P. Guiraud, *La semántica*
156. E. Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana: II. Época contemporánea*
159. R. E. Modern, *Historia de la literatura alemana*
163. M. Slonim, *La literatura rusa*
171. J. M. Cohen, *Poesía de nuestro tiempo*

HISTORIA

2. A. S. Turberville, *La Inquisición española*
5. N. H. Baynes, *El Imperio bizantino*
12. J. L. Romero, *La Edad Media*
25. T. S. Ashton, *La Revolución industrial*
30. L. C. Goodrich, *Historia del pueblo chino*
35. J. L. Myres, *El amanecer de la historia*
38. R. H. Barrow, *Los romanos*
43. G. M. Trevelyan, *La Revolución inglesa: 1688-1689*
49. D. G. Hogarth, *El antiguo Oriente*
51. E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*
60. J. H. Parry, *Europa y la expansión del mundo*
64. M. Bloch, *Introducción a la historia*
71. A. Ramos-Oliveira, *Historia social y política de Alemania*
75. C. Leonard Woolley, *Ur, la ciudad de los caldeos*
81. H. J. Laski, *El liberalismo europeo*
86. J. A. Wilson, *La cultura egipcia*
92. V. Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*
105. M. Collis, *Marco Polo*
111. B. K. Rattey, *Los hebreos*
113. L. Febvre, *Martín Lutero*
120. G. R. Crone, *Historia de los mapas*
121. A. Petrie, *Introducción al estudio de Grecia*
124. E. Wilson, *Los rollos del Mar Muerto*
131. J. y F. Gall, *El filibusterismo*
138. L. Cottrell, *El toro de Minos*
142. D. Thomson, *Historia mundial*
151. G. Lefebvre, *La Revolución francesa y el Imperio*
158. M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*
160. A. C. Moorhouse, *Historia del alfabeto*
167. A. Hus, *Los etruscos*
169. G. Clark, *La Europa moderna (1450-1720)*
172. G. Bruun, *La Europa del siglo xix*

PSICOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES

3. H. Nicolson, *La diplomacia*
13. C. Kluckhohn, *Antropología*
15. B. Russell, *Autoridad e individuo*
18. E. Weilenmann, *El mundo de los sueños*
21. H. Nohl, *Antropología pedagógica*
27. V. E. Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*
32. M. Halbwachs, *Las clases sociales*
36. G. Soule, *Introducción a la economía contemporánea*
40. E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*
47. C. Thompson, *El psicoanálisis*
52. H. J. Laski, *Los sindicatos en la nueva sociedad*
57. P. Vinogradoff, *Introducción al derecho*
62. W. A. Lewis, *La planeación económica*
82. W. Wolff, *Introducción a la psicología*
91. T. Mende, *La India contemporánea*
93. F. Zweig, *El pensamiento económico*
104. M. Buber, *Caminos de Utopía*
107. A. H. Brodrick, *El hombre prehistórico*
119. W. Wolff, *Introducción a la psicopatología*
122. W. Monteneyro, *Introducción a las doctrinas político-económicas*
129. G. D. H. Cole, *Introducción a la historia económica*
136. E. Wagemann, *El número, detective*
137. J. A. C. Brown, *La psicología social en la industria*
141. H. Freyer, *Teoría de la época actual*
145. R. Linton, *Cultura y personalidad*
174. J. Berque, *Los árabes de ayer y de mañana*

RELIGIÓN Y FILOSOFIA

10. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*
11. W. Szilasi, *¿Qué es la ciencia?*
16. I. M. Bochenski, *La filosofía actual*
20. N. Bobbio, *El existencialismo*
23. N. Micklem, *La religión*
28. W. Chan y otros, *Filosofía de Oriente*
34. J. Wahl, *Introducción a la filosofía*
39. E. F. Carrit, *Introducción a la estética*
42. G. Radbruch, *Introducción a la filosofía del derecho*
50. W. Dilthey, *Historia de la filosofía*
55. B. Russell, *Religión y ciencia*
58. H. R. Gibb, *El mahometismo*
63. A. Schweitzer, *El pensamiento de la India*
67. M. R. Cohen, *Introducción a la lógica*
70. H. Nohl, *Introducción a la ética*
74. E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*
76. S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*
77. K. Jaspers, *La filosofía*

83. E. May, *Filosofía natural*
85. L. Lavelle, *Introducción a la ontología*
88. W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos*
94. P. Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media*
97. H. y H. A. Frankfort y otros, *El pensamiento prefilosófico. I: Egipto y Mesopotamia*
98. *El pensamiento prefilosófico. II: Los hebreos*
103. M. Zambrano, *El hombre y lo divino*
108. N. Abbagnano, *Introducción al existencialismo*
114. Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*
126. Ch. Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*
128. L. Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*
135. R. Frondizi, *¿Qué son los valores?*
140. J. Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*
147. A. Reyes, *La filosofía helenística*
150. F. Romero, *Historia de la filosofía moderna*
152. E. Sinnott, *Biología del espíritu*
154. F. C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*
161. A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*
166. E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*
168. I. Mattuck, *El pensamiento de los profetas*
173. C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*
176. Radhakrishnan y P. T. Raju, *El concepto del hombre*

CIENCIA Y TECNICA

8. L. C. Dunn y Th. Dobzhansky, *Herencia, raza y sociedad*
14. H. H. Read, *Geología*
19. F. D. Ommanney, *El océano*
22. P. Jordan, *La física del siglo XX*
44. E. C. Titchmarsh, *Esquema de la matemática actual*
61. G. J. Whitrow, *La estructura del universo*
66. J. L. Tamayo, *Geografía de América*
69. H. Woltereck, *La vida inverosímil*
84. J. Jeans, *Historia de la física*
90. G. Pittaluga, *Temperamento, carácter y personalidad*
102. L. Howard, *Los pájaros y su individualidad*
110. J. A. Hayward, *Historia de la medicina*
116. G. Gamow, *La investigación del átomo*
118. G. Abetti, *Historia de la astronomía*
123. E. J. Webb, *Los nombres de las estrellas*
130. F. S. Taylor, *Los alquimistas*
132. L. Barnett, *El universo y el Dr. Einstein*
134. G. Gamow, *En el país de las maravillas*
143. J. H. Storer, *La trama de la vida*
146. G. Gamow, *Los hechos de la vida*
155. G. Sarton, *Ciencia antigua y civilización moderna*
157. W. Grey Walter, *El cerebro viviente*
162. J. Hernández Millares, *Atlas del Nuevo Mundo*
164. H. Woltereck, *La vejez, segunda vida del hombre*
175. J. Hernández Millares, *Atlas del Viejo Mundo*

Esta edición de 2.000 ejemplares se terminó de imprimir en el mes de julio de 1995 en los talleres de Editorial Jurídica Conosur, Fanor Velasco 16, Santiago, Chile.

Martin Buber

¿QUE ES EL HOMBRE?

Este libro es un esbozo de antropología filosófica. Desde el comienzo de la historia el hombre sabe que él es el objeto de estudio por excelencia, pero parece que no se atreviera a abocarse a este problema. A veces inicia la tarea, pero pronto se ve sobrecogido por la inmensidad de esta ocupación, y vuelve atrás, para volver a intentarla después de cierto tiempo.

Se encontrará en este libro la historia de la meditación del hombre mismo. Desde Kant, que señaló con gran agudeza la tarea propia de una antropología filosófica, hasta nuestros días, en que el problema antropológico parece haber llegado a su madurez, cuando se le reconoce y trata como un problema filosófico independiente. En este sentido, la discusión con Scheler y con Heidegger está llamada a cumplir el cometido de que el lector conozca de viva voz el acento humano de ambos pensadores.

Martin Buber (1878-1965) nació en Viena. Estudió en la universidad local y en las de Leipzig y Zurich, donde adquirió una notable formación filosófica, histórica y literaria. Discípulo de Dilthey, tuvo ocasión de conocer los últimos grandes movimientos filosóficos de Alemania.


9 789567 083435



ARTE • RELIGION Y FILOSOFIA
PSICOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES
HISTORIA • LITERATURA • CIENCIA Y TECNICA

